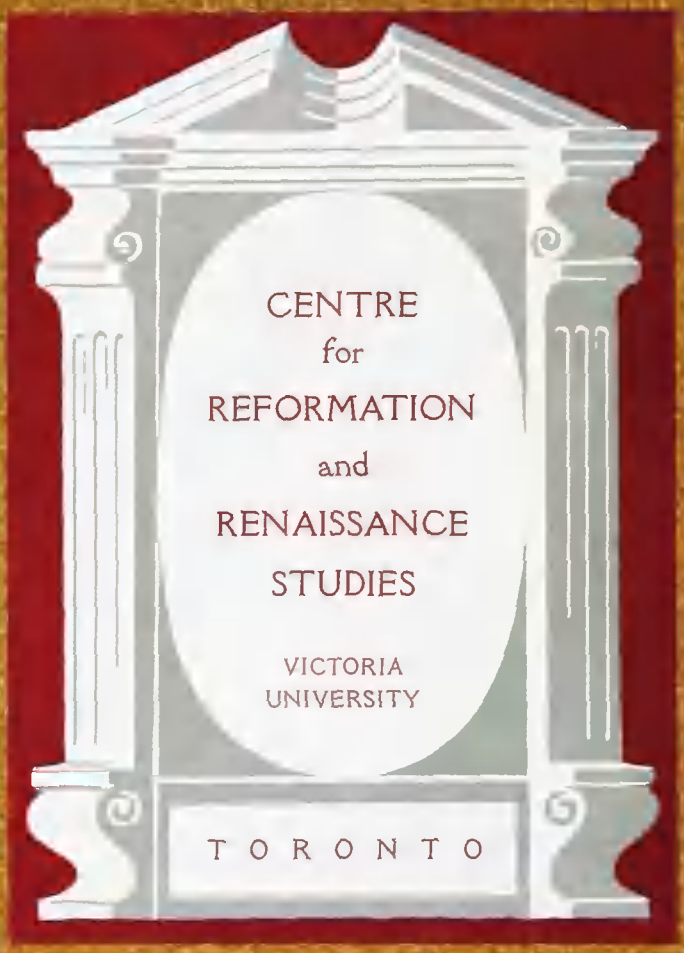
CENTRE
for
REFORMATION
and
RENAISSANCE
STUDIES
VICTORIA
UNIVERSITY
TORONTO

Bibl. Res. Hag.
Imm. Conc. B. M. V.
5 A 16

Luther und Luthertum

Zweiter Band

Bibl. Res. Hag.
Imm. Conc. B. M. V.

Luther und Lutherthum

in der ersten Entwickelung

Quellenmäßig dargestellt

von

P. Heinrich Denifle O. P.

und

P. Albert Maria Weiß O. P.

Zweiter Band

Bearbeitet von

P. Albert Maria Weiß O. P.

Mainz 1909
Verlag von Kirchheim & Co.

BR
325
D4
Bd 2

REF. & REN.

Permissu Superiorum Ordinis

Imprimatur

Moguntiae, die 2. Januarii 1909.

Dr. Jos. Selbst
Cons. eccl., Decan. cap. eccl. cathedr. Mogunt.

112

Alle Rechte vorbehalten

Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Vorwort.

Mit aufrichtigem Dank gegen Gott beendige ich die Aufgabe, die mir durch den vorzeitigen Tod des unvergeßlichen Denifle als leidige Erbschaft zugefallen ist. Niemals hätte ich mich aus eigenem Antrieb zu dieser Arbeit herbeigelassen. Es ging mir aber nach dem Wort: „Da du jünger warst, hast du dich selber gegürtet, und bist gegangen, wohin du wolltest; wenn du alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst." Nun, dieser andere hat mich nach langen Umwegen zu den Anfängen meiner Jugend zurückgeführt und mich in Gnaden den Abschluß eigener und fremder Mühen erleben lassen. Ihm, der das Beginnen und das Ende verliehen hat, muß ich billig zuerst danken.

Dank muß ich aber auch allen sagen, deren Beihilfe ich genossen habe. Das sind in erster Reihe jene, deren großmütige Unterstützungen es ermöglicht haben, daß Denifle seine so ausgesuchte und so reichhaltige Sammlung von Quellenwerken anlegen konnte. Hätte ich nicht zugleich mit der von ihm übernommenen Last auch diese Förderung überkommen, so hätten die mir zur Verfügung stehenden Mittel nicht hingereicht, um die durch seinen Tod abgebrochene Arbeit aufzunehmen und weiter zu führen, zumal in so kurzer Zeit. So aber hatte ich weiter nichts zu tun, als mich in die aufgespeicherten Vorräte hineinzusetzen und sie nach Bedarf und Möglichkeit zu ergänzen. Wieviel Zeit und Mühe erspart wird, wenn man seinen literarischen Bedarf der Hauptsache nach neben dem Schreibtisch stehen hat, das fassen am besten jene, die gegenteilige Erfah-

rungen gemacht haben. Alles vermochte ich freilich nicht aufzutreiben, doch dürfte wenig von entscheidender Bedeutung fehlen.

Von den überaus reichhaltigen Sammlungen, die Denifle selbst hinterlassen hat, konnte ich aus Gründen, die später dargelegt werden sollen, keinen Gebrauch machen. Sie wenden sich nach einer ganz anderen Seite, und hätten wahrscheinlich zu einem neuen großen Ergänzungsband über die sittlichen Vorbereitungen auf die Reformation geführt. Vorläufig mußte ich sie unausgebeutet liegen lassen. Es können schon noch Zeiten kommen, da sie gute Dienste leisten werden. Dagegen war es mir gegönnt, die nicht minder umfassenden Sammlungen, die der selige Onno Klopp hinterlassen hat, die Frucht einer fünfzigjährigen Tätigkeit, für meine Zwecke auszubeuten. Der rastlose Forscher hat natürlich andere Gesichtspunkte verfolgt, da er im Sinne hatte, eine vollständige Geschichte des ganzen Reformationszeitalters zu schreiben. Dennoch lieferten seine mit mustergültiger Übersichtlichkeit angelegten Aufzeichnungen höchst wertvolle Hinweisungen und Behelfe.

In der Anführung des Quellenmaterials für das Luthertum selbst glaubte ich mir die möglichste Einschränkung zum Grundsatz machen zu sollen. Die Verantwortung für die getroffene Auswahl muß ich selber übernehmen. Will die Kritik nicht damit einverstanden sein, so spreche ich ihr das Recht nicht ab, lasse mir aber auch meine eigene selbständige Überzeugung nicht leicht nehmen. Bei dieser Aufgabe, so scheint wenigstens mir, handelt es sich nicht um Anhäufung von alter oder von neuentdeckter Literatur, sondern um die grundsätzliche Verwertung der zweifellos feststehenden Tatsachen und um die Klarlegung der leitenden Ideen. Die Aufspeicherung von massenhaftem Einzelstoff ist zu diesem Behuf eher ein Hindernis als eine Unterstützung. Es ist schon gut, die Quellen zu lesen. Nur muß man nicht versäumen, in den Quellen zu lesen. Und wo Interesse und Parteileidenschaft so das Wort führen wie in der vorliegenden Frage, muß man sogar an die heikle Aufgabe gehen, auch hinter den Quellen zu lesen, mitunter ziemlich weit hinter den nächsten Quellen.

Aus diesen Gründen habe ich ganz darauf verzichtet, neues Material aufzusuchen. Es ist schon das bisher aufgedeckte reichhaltig genug. Was

mir vor allem erforderlich scheint, ist Sichtung und Durchdringung all der geschichtlichen Vorgänge und Zustände, aus denen die Reformation hervorgegangen ist. Dazu reicht aber der bereits vorhandene Stoff hin. Was kann es hierfür Nutzen bringen, einige hundert Reden der Gallikaner aus den Archiven hervorzuziehen, da ihre Grundsätze und ihre Sophismen in dem längst Bekannten ohnehin schon bis zum Überdruß immer und immer wieder in der gleichen Eintönigkeit wiederkehren? Für die Darstellung der gallikanischen Geschichte selbst mögen solche Forschungen zu empfehlen sein, für unsere Zwecke schwerlich. Sogar die vorzügliche Geschichte des Schismas von Noel Valois und die höchst schätzenswerten Studien und Quellen zur Geschichte des Basler Konzils von Johannes Haller bringen nach dieser Seite hin kaum etwas Neues von Bedeutung. Veröffentlichungen aber wie die unseligen Monumenta Conciliorum Generalium sind geradezu eine Erschwerung für Forschungen, die auf den Grund sehen wollen. Damit ist nicht gesagt, daß neue Quellenstudien überflüssig seien. Sind nur erst die richtigen Gesichtspunkte festgestellt, dann werden diese zweifellos vieles, was hier gesagt ist, bestätigen, manches einzelne wohl auch berichtigen.

Die einzige Voraussetzung, von der die folgenden Untersuchungen ausgehen, ist die, daß es auch bei der Reformation menschlich und nach dem gewöhnlichen Gang der Dinge zugegangen ist. Die Reformation ist nicht als übernatürliche Offenbarung vom Himmel fertig herabgefallen; sie ist nicht, wie Minerva aus dem Haupt des Zeus, aus Luthers Kopf herausgesprungen; sie ist keine naturnotwendige Evolution aus dem Gang der Weltgeschichte oder aus den Wandlungen des Weltgeistes; sie ist nicht die höchste Entfaltung der göttlichen Offenbarung, die Luther über Moses und neben Christus setzt. Vaticinia ex eventu, eine Geschichtskonstruktion aus den Folgen, eine künstlich zurecht gelegte Philosophie der Geschichte, poetische und mystische Schwärmereien über die Befreiung, die Verinnerlichung oder gar über die Geburt des Gewissens und des religiösen Dranges, Herstellung einer geistigen Kette von den Vedantas und den Upanischads bis zu der Schrift von der Freiheit des Christenmenschen, das alles bleibt hier außer Spiel. Worauf es einzig abgesehen ist, das sind

nüchterne Forschungen über die nüchterne Geschichte, aus denen sich ergeben wird, daß das Luthertum das natürliche Ergebnis aus natürlichen Voraussetzungen ist.

In wie weit dieses Buch das Richtige getroffen hat, muß der Zukunft anheimgestellt werden. Was hier vorliegt, ist ein Versuch, der aus aufrichtigem Streben nach Erkenntnis des Wahren hervorgeht. Berichtigungen sind stets erwünscht; mögen sie nur auch derart sein, daß sie Verwendung finden können. Verhandlungen über die hier eingehaltenen Grundsätze versprechen freilich wenig Erfolg. Mit Schelten und Toben wird jedenfalls nichts besser gemacht. Das beste ist, daß sich die Unzufriedenen daran geben, den ganzen Gegenstand selbst vollkommen befriedigend zu bearbeiten. Dazu sind alle freundlich eingeladen. Mögen sie aber an dem nun abgeschlossenen Werke noch so viel zu tadeln finden, die Überzeugung wird wohl niemand mehr aus der Welt schaffen, daß man von jetzt an nicht mehr über Luther schreibt ohne gründlichere Kenntnis des Mittelalters und der Scholastik, und nicht mehr über Reformation und Luthertum ohne genaues Eingehen auf die kirchenfeindlichen und zersetzenden Lehren des vierzehnten und des fünfzehnten Jahrhunderts. Die Zeiten der privilegierten Erhabenheit über die Gesetze der Geschichtschreibung sind für die Reformationsgeschichte vorüber.

Inhalt.

Seite

Vorwort V
Bemerkungen zu den Verweisen XVI
Einleitung 1

I. Die Vorbereitungen auf die Reformation.

1. Die Reformation zu erklären mit dem Hinblick auf Gott 10
2. Aber auf natürliche und menschliche Weise 10
3. Durch öffentliche und allgemeine Gründe 11
4. Die Reformation Abschluß des ausgearteten Mittelalters, Anfang erst für später 11
5. Protestantische Erklärung der Reformation aus dem allgemeinen sittlichen Verfall 12
6. Erklärung der Reformation als Cloaca maxima 12
7. Die Reformation keine Besserung der Sitten, sondern Neuerung im Glauben 16
8. Maßlosigkeit im Aufsuchen der Quellen für die Reformation 18
9. Viel Schlimmes und viel Gutes im 15. Jahrhundert 19
10. Wie erkennt man eine gute und eine schlechte Zeit? 21
11. Über die private Sittlichkeit ein Urteil schwer 22
12. Wie man die öffentliche Sittlichkeit untersucht 23
13. Zustände im Klerus 23
14. Verhalten der kirchlichen Obrigkeit 27
15. Verhalten gegen die kirchliche Obrigkeit 29
16. Inwiefern das 15. Jahrhundert eine schlechte Zeit 30
17. Aufrichtige Frömmigkeit des christlichen Volkes 30
18. Anhänglichkeit an die Kirche trotz aller Übel 31
19. Der Kampf gegen die verweltlichte Kirche zunächst geführt auf dem weltlichen Gebiet 34
20. Aber allmälig ausgedehnt auf das geistliche Gebiet 35
21. Unterstützung der äußern Angriffe im Innern der Kirche selber 36
22. Unterschiede zwischen Anlässen und Gründen für die Reformation 37
23. Absterben des christlichen Geistes im Klerus 37
24. Die liberalen Geistlichen 38
25. Haß gegen die Scholastik 42

Seite

26. Kampf dagegen 43
27. Verfall der Theologie 46
28. Eintreten des Laientums in den Kampf gegen die Kirche 48
29. Kampf gegen die Scholastik, Kampf gegen die kirchlichen Lehren 49
30. System des Gehenlassens und die Folgen davon 50
31. Einflußlosigkeit der Theologie und deren Wirkung 53
32. Gefahren des Reformationsfiebers 54
33. Untergrabung des kirchlichen Geistes durch die professionsmäßige Reformerei 57
34. Die große Prüfungszeit als Vorbereitung für den Abfall 58
35. Übertreibungen des Übels durch die große Lästerschule 59
36. Neben der moralischen Entwertung der kirchlichen Autorität eine dogmatische aus drei Gründen 61
37. Wirkungen des Schismas auf den Glauben an die Kirche 62
38. Untergrabung des Glaubens durch die literarischen Kämpfe in Sachen des Schismas 63
39. Die kirchlich-politischen und nationalen Verirrungen machen aus den Kämpfen in der Kirche einen Kampf um die Kirche 67
40. Das Nationalitätsprinzip in der Kirche 68
41. Das Bestreben der weltlichen Mächte, sich die Kirche unterwürfig zu machen 70
42. Die große Schuld der geistlichen Kreise an der Auflösung der Kirche . . . 73
43. Die verderbliche Diktatur der Professoren 74
44. Kirchenpolitische Wirkungen der Professorenwirtschaft 78
45. Verderbliche dogmatische Folgen davon 79
46. Idee von Landes- und Nationalkirchen 82
47. Die auflösende Wirksamkeit der gallikanischen Theologen 84
48. Die verhängnisvolle Verbindung des Gallikanismus mit dem Nominalismus 88
49. Die häretischen Bewegungen 90
50. Der Aberglaube als Zeichen der Zeit 92
51. Die Sucht nach Weissagungen 95
52. Einfluß der sittlichen Zustände auf die Untergrabung des Glaubens . . . 96
53. Eine Katastrophe unvermeidlich 99
54. Beschleunigt durch die inneren Verhältnisse Deutschlands 101
55. Der Humanismus als der Führer im Streit 103
56. Die alten Mächte der schweren Aufgabe nicht gewachsen 105
57. Bedeutung Luthers 107

II. Die Lehren des Luthertums in seiner ersten Entwickelung.

1. Die Reformation ein natürlicher Vorgang 108
2. Luther, hauptsächlich Abschluß des Mittelalters, nur beschränkt Einleiter der Neuzeit 109
3. Luthers Aufnahmefähigkeit für die bedenklichen Elemente 110
4. Luther als Vollendung der antikirchlichen mittelalterlichen Ideen 110
5. Luther als Prediger des Neuen 114
6. und als Opfer des herrschenden Zeitgeistes 116
7. Luther, ein Mann mit zwei Seelen 117
8. Von organischer beharrlicher Entwickelung bei ihm keine Rede 118

Seite

9. Das Luthertum nicht aus dogmatischen und religiösen Ideen herausgewachsen 119
10. aber durch deren Aufnahme der Prüfstein für ihre Bedeutung und Tragweite 123
11. Die Bedeutung der 95 Thesen 125
12. Das Wesen des Christentums, die Vereinigung des Natürlichen und des Übernatürlichen, geleugnet, und damit das Wesen des Luthertums begründet 125
13. Der Primat, das Fundament der Kirche, und damit die Kirche geleugnet . 127
14. Luther erst allmälig zu dieser Leugnung gedrängt 129
15. Haß gegen das Papsttum die Seele des Luthertums und sein kennzeichnendes Merkmal 134
16. Das Symbolum des Luthertums 138
17. Leugnung der äußerlichen Kirche 141
18. Die unsichtbare Kirche 144
19. Die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen 148
20. Die Stellung der Rechtfertigung durch den Glauben im Luthertum . . . 150
21. Das Luthertum als „System" 151
22. Äußerliche Kirchenordnungen, Abfall vom Wesen des Luthertums . . . 152
23. Die Autorität der Hl. Schrift 153
24. Wesentliche Veränderung des Christentums 155
25. Entwertung der Hl. Schrift 157
25. Die neue regula fidei 159
27. Der neue evangelische Mensch, autonom, nicht bloß Individualist 161
28 Das dreifache Gebiet der Autonomie 162
29. Die Autonomie praktisch geübt 170
30. Die Verwerfung der Werke, des Gesetzes und Christi als des Gesetzgebers . 172
31. Die Bedeutung der Schrift von der Freiheit des Christenmenschen . . . 175
32. Die Lehre von der Freiheit des Christenmenschen 176
33. Romfrei, kirchenfrei 180
34. Trennung von Christentum und Kirche 182
35. Laisierung des Christentums 183
36. Individualismus, allgemeine Gleichheit, allgemeines Priestertum 184
37. Verweltlichung des Christentums 191
38. Jeder einzelne Selbstherr über den Glauben 192
39. Vom Christentum gilt nur, was jeder gelten lassen will 193
40. Säkularismus 198
41. Die religiöse Sprechweise Luthers und ihr Zweck 198
42. Sinn der Worte Glauben und Gewissen 199
43. Sinn der Worte Evangelium und Christus 202
44. Das Wesen des Christentums nach Luthers ursprünglicher Auffassung . . 206
45. Der Umschwung auf der Wartburg 210

III. Die Rückbildung des ursprünglichen Luthertums bis zur Ausbildung des Protestantismus.

1. Luthers moralische Stimmung bis zum Aufenthalt und während des Aufenthaltes auf der Wartburg 213
2. Psychologische Erklärung für Luthers Teufelslehre 214

		Seite
3.	Luthers Teufelslehre als Mittel für die Verbreitung seines Evangeliums	216
4.	Luthers göttliches Prophetentum und sein Einfluß auf das Luthertum	219
5.	Reaktion gegen die Folgen seiner eigenen Lehre	220
6.	In Luthers Abwesenheit völlige Reinigung des Christentums von der Kirche	222
7.	Die Reaktion beginnt auf dem Gebiet der kirchlichen Praxis	225
8.	Luther wirft sich zum alleinigen Herrn für den Glauben und für das Leben auf	226
9.	Umwandlung des Luthertums in eine weltliche Autoritätsreligion	229
10.	Wiederherstellung des alten Gottesdienstes in verstümmelter Gestalt	230
11.	Berufung zum Predigtamt durch die Gemeinde	232
12.	Auslieferung des religiösen Lebens an die weltliche Gewalt	234
13.	Luthers bedenkliche Grundsätze hierüber	235
14.	Die Einleitungen zur landesherrlichen Kirchenvisitation	237
15.	Luthers Vorrede dazu	237
16. 17.	Die Reaktion in der Kirchenvisitation betreffs der Lehre	239
18.	Die Reaktion betreffs des Kirchenamts	242
19.	Der gewaltige Umschwung: Wiedereinführung von Kirchen, aber von weltlichen Kirchen unter weltlicher Oberhoheit, Territorialkirchen	248
20.	Alle Reaktion bei Luther nur Halbheit, zumeist ob seines Hasses gegen das Papsttum	249
21.	Das große Glaubensbekenntnis Luthers, der Höhepunkt der rückläufigen Bewegung	251
22.	Übereinstimmung des Luthertums mit Luther in dieser Periode der Reaktion	254
23.	Die Formeln Luthers für den Inbegriff des Christentums in der Reaktionsperiode	254
24.	Übergang dieser Formeln auf das religiöse Gebiet seit dem Jahre 1530	258
25.	Umschwung durch Feststellung eines dogmatischen Systems und einer kirchlichen Gestaltung	262
26.	Abfassung des neuen Lehrbegriffs durch Melanchthon	263
27.	Das Luthertum als Konfession	264
28.	Luther nicht mehr voller Herr der neuen Bewegung	264
29.	Übergang des Luthertums in den Protestantismus	265
30.	Unterschied zwischen Luthertum und Protestantismus	265
31.	Ausbildung der Rechtfertigungslehre im Protestantismus	266
32.	Übergewicht des Theologentums	268
33.	Dessen Folgen, Tyrannei und Spaltungen	270
34.	Kirchliche Gestaltung des Protestantismus	271
35.	Die neue Lehre von der Kirche	271
36.	Kirchliche Aufsicht über die Lehre der Kirche	275
37.	Veränderte Bedeutung der Heiligen Schrift	277
38.	In der Praxis Bindung an den Buchstaben des Bekenntnisses	280
39.	Nur noch private Bedeutung der Hl. Schrift	281
40.	Das Luthertum in der ursprünglichen Gestalt beseitigt	283
41.	Das Luthertum nur noch einer von den Bestandteilen des Protestantismus	283
42.	Große Umgestaltung des Luthertums	284
43.	Luther mehr und mehr vergessen	285
44.	Allmähliche Rückkehr des Protestantismus zum Luthertum	286
45.	Der Weg Luthers und des Luthertums	288

Seite

IV. Der Geist des Luthertums.

1. Das Luthertum in seiner ersten Gestalt eine Welt für sich 290
2. Die herkömmlichen Erklärungen über seine Bedeutung ungenügend . . . 291
3. Verschiedenheit zwischen persönlichen Erklärungsgründen und den allgemeinen Gründen für die Entstehung des Luthertums 291
4. Die zerstörende Wirksamkeit des Luthertums 292
5. Das Wesen des Luthertums, Trennung des Natürlichen und des Übernatürlichen 293
6. Das Luthertum hervorgegangen aus dem allgemeinen Zug der Zeit . . . 293
7. Diese vorbereitende Stimmung schon seit langem eingewurzelt 294
8. Allgemeine Vernachlässigung des Übernatürlichen 295
9. Verschuldung der theologischen Wissenschaft 296
10. Die vier Hauptschäden des späteren Nominalismus 297
11. Nominalismus, Gefahr für den Glauben 301
12. Die praktische Durchführung des Nominalismus bei Luther, Einführung in die Häresie 308
13. Luthers Konsequenz in diesem Stück 309
14. Die drei Irrtümer des Nominalismus bezüglich des Verhältnisses von Unter- und Übernatur 310
15. Anwendung dieser drei Sätze bei Luther 314
16. Leugnung der Einigung von Natur und Übernatur 316
17. Die Hauptlehren des Luthertums, die einfache Anwendung dieser Leugnung 318
18. Zerfall unabweislicher Folge der Trennung 319
19. Die Kirche Luthers als nominalistische Gemeine. 320
20. Die Sakramente in nominalistischer und in lutherischer Erklärung . . . 323
21. Die Rechtfertigungslehre Luthers als Sieg des nominalistischen Subjektivismus 326
22. und ebenso seine Auffassung von der Hl. Schrift 328
23. Luther, Nominalist und Realist zugleich 333
24. Verhältnis von Nominalismus und Realismus 336
25. Gemeinsame Arbeit von Nominalismus und Realismus zur Zerstörung der Kirche 337
26. und zur Verbreitung der Geringschätzung gegen die Kirche 339
27. Trennung von Kirche und Christentum durch den Realismus 341
28. Gerade dadurch der Abfall von der Kirche gefördert 344
29. Trotzdem Luthers Unternehmen gescheitert und die Bildung von Landeskirchen notwendig 345
30. Einführung des modernen Staatsbegriffes durch den Realismus 346
31. Absolute Oberhoheit des Staates über die Kirche 348
32. Der Glaube an eine allgemeine Kirche auf Erden verloren 348
33 Völlige Gleichgiltigkeit gegen jede Kirche 349
34. Indifferentismus und Relativismus als Folgen des Realismus 350
35. Evolutionslehre und historische Denkweise, die Folgen des Realismus . . 352
36. Die Rückkehr zum ursprünglichen Luthertum durch die Lehren vom Wesen des Christentums und von der christlichen Idee 353
37. Die Wirksamkeit des Positivismus als des Nachfolgers für den Nominalismus 355
38. Die Wirksamkeit des Idealismus als der Nachfolger für den Realismus . 355

Seite

39. Die vergleichende Religionswissenschaft als Erbin für den Realismus Luthers 356
40. Die Weiterführung des ursprünglichen Luthertums 357

V. Die Quellen des Luthertums.

1. Tiefe Veränderung des deutschen Nationalcharakters seit Luther 358
2. Luther nicht die einzige, wohl aber die Hauptursache 359
3. Wiedererwachen des alten germanischen Charakters 360
4. Das Luthertum ein Gemisch aus germanischem Atavismus und aus der Einfuhr ausländischer Irrtümer 361
5. Die hauptsächlichsten Quellen des Luthertums fremdländischen Ursprungs . 362
6. Das Luthertum hervorgegangen aus dem internationalen Kampf gegen die Kirche im 15. Jahrhundert 364
7. Das Luthertum als natürliche Entwickelung aus den kirchenfeindlichen Lehren und Bewegungen des 15. Jahrhunderts 366
8. Bewußte Anlehnung Luthers an die alten Gegner der Kirche 369
9. Das Luthertum, wie jede bedeutende Häresie, Importware 370
10. Die drei Hauptlehren Occams in Bezug auf die Kirche 371
11. Drei Folgerungen hieraus in Bezug auf die Grundlagen des Glaubens . . 378
12. Luther als Schüler Occams in der Lehre von der Kirche 383
13. Die Grundgedanken des Gallikanismus 385
14. Die nominalistische Lehre von der Kirche und der Kirchengewalt im Gallikanismus 386
15. Desgleichen von Primat 392
16. Die nominalistische Auflösung der Kirche durch den Gallikanismus . . . 397
17. Das eigentliche Wesen des Gallikanismus 406
18. Das eigentliche Wesen des Luthertums, die Konsequenz des Gallikanismus 410
19. Die einzelnen Folgerungen des Luthertums aus dem nominalistischen Gallikanismus 412
20. Die Lehre des gallikanischen Realismus von der Kirche und dem Papsttum 414
21. Gefahren der vollständigen Verflüchtigung der irdischen Kirche 418
22. Sinn des Wortes gallikanische Freiheiten 424
23. Reduktion auf das reine Christentum durch den realistischen Gallikanismus 425
24. Luther als Schüler des gallikanischen Realismus 426
25. Luthers Flucht zum extremen Realismus von Hus und Wiclif, und damit vollständige Trennung von Diesseits und Jenseits 429
26. Bekanntwerden Luthers mit Wiclif und mit Hus 431
27. Der Einfluß von Wiclif und von Hus 437
28. Der Haß gegen Mönchtum und Papsttum Luther gemeinsam mit Wiclif und mit Hus 439
29. Nach dem Wiclifschen Realismus nur ein Haupt der Kirche, Christus, und damit Vernichtung des Papsttums und der Kirche 443
30. Deshalb keinerlei Vermittelung zwischen Christus und uns 447
31. Die Folgerungen hieraus 447
32. Hin- und Herschwanken zwischen Äußerlichem und Innerlichem 452
33. Die äußerste Konsequenz des Realismus, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben 456

Seite

34. Die gemeinsame Frucht des Nominalismus und des Realismus in Luther — das Wesen des Luthertums 461
35. Der Humanismus als Quelle des Luthertums 462
36. Der vulgäre Humanismus als Herold der öffentlichen Meinung 463
37. Das Luthertum Schüler und Förderer dieses Humanismus 465
38. Der Humanismus als philosophische Aufklärung 466
39. Das Luthertum nahe der humanistischen christlichen Philosophie 469
40. Die allenthalben entlehnten untergeordneten Einzellehren des Luthertums . 471
41. Die vier Ergebnisse über das Wesen des Luthertums 473

VI. Die Wirkungen des Luthertums.

1. Die Wirkungen des Luthertums eine Erleichterung für unser Urteil und eine Bestätigung dafür 475
2. Bedingung für die richtige Beurteilung des Luthertums, die Unterscheidung von Protestantismus und Luthertum 476
3. Der Protestantismus nur als antikatholische Gegenkirche denkbar 477
4. Aber nicht als Kirche 478
5. Ohne Kirche kein Christentum Christi 480
6. Das Luthertum als christliche Weltanschauung 482
7. Der Inhalt dieser Weltanschauung 484
8. Das Luthertum als christliche Weltanschauung 485
9. Die psychologische Auffassung und die historische Kritik 486
10. Die Weiterbildung des Christentums und ihr wahrer Sinn 490
11. Der Gegensatz der historischen und der dogmatischen Denkweise, der Kampf zwischen zwei Weltanschauungen 491
12. Inwiefern das Luthertum an der Schaffung des modernen Gedankens Anteil hat 493

Nachwort 496
Register 503
Verbesserungen 514

Bemerkungen zu den Verweisen.

Über Luther und die auf Luther bezüglichen Sammlungen siehe die „Bemerkungen" in der Lutherpsychologie.

Mansi bedeutet die Konzilienſammlung von M. nach der neuen Pariſer Ausgabe.

Hardt = Magnum Oecumenicum Concilium Constantiense, op. Hermanni von der Hardt. Der ſeltene 7. Band mit den Indices war mir nicht zugänglich.

Monumenta Conciliorum = Mon. Conc. Generalium seculi decimi quinti. I—III. Vindobonae 1857—1886. Eine überaus ſchlimm ausgefallene Veröffentlichung.

Raynaldus, Annales Ecclesiastici, ſind hier benützt nach der Ausgabe Colon. 1692 ff.

Kirch.-Lex. = Wetzer und Welter's Kirchen-Lexikon. 2. Aufl. 1882 ff.

Prot. Real-Enzykl. = Realenzyklopädie für proteſtant. Theologie und Kirche. 3. Aufl. 1896—1908.

Herzog = Dieſelbe Realenzyklopädie in der 1. Auflage. 1854—1868.

Brown, Fasciculus = Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum ed. ab Orthuino Gratio, cum appendice sive tomo II. op. Edw. Brown. I. II. Londini 1690.

Wiclif's Schriften nach den Ausgaben der Wiclif-Geſellſchaft, die mitunter viel zu wünſchen übrig laſſen (z. B. De potestate Papae).

Waldensis = Thomae Waldensis, Doctrinale antiquitatum fidei. Hier ſtets benützt nach der Ausgabe Jo. Bapt. Rubri I—III. Venet. 1571.

Fasciculi zizaniorum = Fasc. ziz. Magistri Joannis Wyclif cum tritico. Ascribed to Thomas Netter of Walden. ed. by Shirley. London 1858.

Pecock, Repressor = The repressor of over much blaming of the Clergy; by Reginald Pecock. ed. by Babington. t. II. London 1860.

Hus = Historia atque Monumenta Joannis Hus et Hieronymi Pragensis. I. II. Norimbergi 1715. Es iſt bekannt, wie vorſichtig die alten Ausgaben benützt werden müſſen. Die neue (Prag 1903 ff.) iſt erſt im Beginn.

Das „Onus Ecclesiae", an dem jedenfalls der Weihbiſchof Berthold Pürſtinger (oder Pirſtinger) von Chiemſee einen Anteil hat (die Literatur ſ. Prot. Real-Enzykl. XVI^3 307) iſt hier benützt nach der Ausgabe vom Jahre 1531.

Vom „Catalogus testium veritatis" ſind hier zwei Ausgaben benützt: Argentinae 1562. fol. und die vollſtändig, nicht immer vorteilhaft umgearbeitete (von Simon Goulart) Lugdini 1597. 4° t. II.

Gerſon iſt ſtets benützt nach der höchſt mangelhaften Ausgabe von Dupin (Antverp. 1706); in Wahrheit iſt ſie von Lud. d'Héronval bearbeitet.

Nider, Formicarius, nach der Ausgabe von Hardt, Helmſtad. 1692 (unter dem Titel: De visionibus).

Alle übrigen Anführungen ſind wohl deutlich genug.

Einleitung.

1. Die Darstellung der Reformationsgeschichte hat sich selten durch Weitblick und durch Überlegenheit über den Stoff ausgezeichnet. In neuerer Zeit scheint sie vollends unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Kleinkrämerei dem Schicksal der Goetheforschung zu verfallen. Jede Wildpretbestellung Luthers, jeder Küchenzettel der Frau Käthe wird ein Dokument von höchster Bedeutung, das auf den Charakter des Reformators und auf seine geistige Entwickelung, ja auf den Gang der Reformation ganz neue, ungeahnte Lichter wirft. Das droht eine Geschichtsschreibung aus dem Papierkorb, aus der Rumpelkammer zu werden. Vielleicht erwachsen daraus mit der Zeit brauchbare und vollständige Regesten über die Reformation, dann möge das alles in Hinsicht auf sie willkommen sein. Nur als Beitrag zum Verständnis der Reformation sollen sich diese Dinge nicht vorstellen, denn sie verwirren den Blick und trüben eher das Urteil, als daß sie den wahren Gang und die eigentliche Bedeutung dessen, was Luther getan hat, erschlössen. Wenn von irgend einem Abschnitt der Geschichte gesagt werden kann, daß man in den meisten Darstellungen den Wald vor Bäumen nicht sieht, so kann man das von der Reformation sagen. Entweder lesen wir lauter äußerliche Tatsachen nebeneinander aufgespeichert, daß weder Luft noch Licht dazwischen hindurch dringen kann, oder es werden all die einzelnen Lehren Luthers, wie sie bei ihm jeder Tag zum Fenster hereinschneit, nach dem Inhalt oder nach der Zeit zusammengeschachtelt, allenfalls nach dem Geschmack des Sammlers hübsch für die Auslage hergerichtet, und dann erst vollends ungeeignet, um uns das Luthertum kennen zu lehren.

2. Auf diesem Wege kann man die Reformation nicht verstehen lernen. Freilich auch nicht auf dem entgegengesetzten Weg, den Konstantin Höfler nicht ohne Berechtigung die Pastorengeschichtschreibung genannt hat. Hier ist Luther der längst von Hus vorhergesagte unverbrenn-

bare Schwan, das auserwählte Rüstzeug Gottes, der wahre Prophet des Neuen Bundes, „ein religiöses Genie" gleich Moses, Paulus und Christus, die siebente Posaune der Apokalypse, der Himmelsfliegende Kirchen-Engel mit dem Evangelio aeterno und der brinnenden Fackel, sein Werk aber die vom Himmel gefallene höchste Offenbarung des Heiligen Geistes. Wer das nicht blindlings zugesteht, der hat auf das Verständnis der Geschichte zu seinem Schaden verzichtet. „Die Reformation Luthers, schreibt Friedrich Kropatscheck,[1] erscheint uns allen wie ein fester Punkt, den man zum Ausgangspunkt nehmen kann, um sich in den Einzelerscheinungen der Kirchen- und Dogmengeschichte zurechtzufinden. Luther muß dazu dienen, direkt oder indirekt, die Perioden abzugrenzen und ihre Persönlichkeiten in das rechte Licht eines historischen Urteils zu rücken." In alten Zeiten hat man den menschgewordenen Sohn Gottes als Mittelpunkt, als Kompaß und als Erklärung für die Geschichte betrachtet, hier wird Luther an seine Stelle gesetzt.

3. Daß das keine Wege sind, um zu einem ersprießlichen Verständnis des Reformationswerkes vorzudringen, leuchtet allmählich jedem ein. Deshalb sucht man neuestens durch das Eindringen in den *inneren Entwickelungsgang Luthers* zu einer tieferen Erfassung des Luthertums selber zu gelangen. Zu diesem Zweck werden mit ganz besonderer Sorgfalt seine ersten Jahre und seine ersten schriftlichen Arbeiten untersucht, weil man hofft, von hier aus den Schlüssel zu finden für alles, was er später geworden ist und was er in die Welt gesetzt hat. Insbesondere hofft man, aus den Vorlesungen über den Römerbrief ganz neue Aufschlüsse für diesen Zweck zu gewinnen. So sehr wir wünschen, daß sich das bewahrheite, so glauben wir doch nicht, daß recht viel Wahrscheinlichkeit dafür spreche. Und dieses aus einem zweifachen Grund, aus Rücksicht auf den persönlichen Charakter Luthers und auf seine Stellung der Zeit gegenüber.

Einmal ist Luther kein schöpferischer Geist. Was er gemacht haben soll, das ist schwer zu sagen. Es wird sich im Verlauf dieses Buches zeigen, daß ihm die Ausbildung einer einzigen Lehre zugerechnet werden kann, und dazu hat er die Ansätze bereits vorgefunden und übernommen. Sonst ist er gemacht worden von den Umständen je nach den Umständen. Wir müssen sogar sagen, daß es nicht viele Menschen gibt, die so von den Umständen abhängen wie er. Daß er sein Werk mit klarem Blick vor sich gehabt und mit sicherer Hand, den Blick auf dieses Ziel, zur Verwirk-

[1] *Kropatscheck*, Occam und Luther, Gütersloh 1900. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie IV, 51.)

lichung gebracht habe, davon kann keine Rede sein. Um dieser Abhängigkeit willen kann man von einer persönlichen Entwickelung bei Luther im Ernst nicht reden. Am ehesten geht das allerdings für seine ersten Jahre an, da er noch einigermaßen sich selber angehörte. Aber später war Luther der reine Spielball der Ereignisse, der schlauen Gönner, die ihn lockten, und des Widerspruches gegen alles, was ihm belästigend und erzürnend im Wege stand. Was er allenfalls früher selber gewesen sein mochte, das kommt jetzt kaum mehr in Betracht. Sein Werk aus ihm selber heraus zu erklären, hat nur einigermaßen Sinn bis zum Reichstag von Worms, und auch da mit großem Vorbehalt, von da an hört jede selbständige Leitung durch ihn selber auf.

Dann aber ruht jener Versuch, die Entstehung der Reformation aus der inneren Entwickelung Luthers zu erklären, auf Voraussetzungen, die aller Geschichte Hohn sprechen. Die guten Leute von ehemals, wie Hoe von Hoenegg und Olearius und Muling, betrachten gleich den Mythographen Buddhas Luther als einen vom Himmel gefallenen Stern, der alles um sich in Brand gesteckt habe. Verrät es aber mehr geschichtlichen Blick, wenn man noch heute Luther auf eine Robinsoninsel verzaubert oder auf den Isolierschemel setzt, und ihn in der heiligen Zelle des Klosters das große Weltei ausbrüten läßt, das sich dann plötzlich am 31. Oktober 1517 geöffnet und die ganze Welt mit einem Regen von lauter neuen Sporen und neuen Keimen zu einer völlig neuen Weltanschauung soll überschüttet haben? Für denkende Menschen von heute beginnt denn doch die Neuzeit schon um einige Jahre früher. Hat man aber den Mut, die Geschichte der letzten Zeiten vor Luther zu durchgehen, so wird man sich leicht überzeugen, daß *das Luthertum nicht von Luther erfunden, sondern von ihm, wenigstens allen seinen wesentlichen Bestandteilen nach, vorgefunden wurde.* Es heißt ihm alles zugestehen, was ihm zugestanden werden kann, wenn man sagt, er habe sich zum Sammelherd der längst in den Geistern gärenden Ideen hergegeben. Vielleicht ist selbst das Wort hergegeben für seine erste Zeit zu viel gesagt. Es unterlag der öffentlichen Zeitmeinung, das ist der richtige Ausdruck. Später hat er wohl versucht, dieser bestimmte Formen zu geben. In wie weit ihm dies gelungen ist, das soll den Gegenstand dieses Werkes bilden. Für sein erstes Auftreten aber gilt ganz gewiß der Satz, daß *nicht er die Bewegung gemacht, sondern daß die Bewegung ihn gemacht hat.*

4. Das große Hindernis für ein richtiges Verständnis des Luthertums liegt darin, daß man sich von der *abergläubischen Über-*

schätzung Luthers nicht loszumachen wagt. Die Folge davon ist, daß man die Bedeutung Luthers für die Ausbildung des Luthertums viel zu sehr überschätzt, weil hinter seiner mythischen Gestalt Zeit und Welt verschwindet. Indes von solch übernatürlicher Größe Luthers und von solch übernatürlichem Einfluß weiß die Geschichte nichts. Nicht als ob andere neben ihm einen namhaften Einfluß geübt hätten. Das begann erst mit der Ausbildung des Protestantismus seit dem Jahre 1530. In der ersten Zeit war Luther der einzige, der für die Entstehung des Luthertums ins Gewicht fällt. Deshalb hüten wir uns im folgenden sorgfältig, andere außer ihm zum Wort kommen zu lassen; es würde sonst leicht das Urteil irregeführt werden. Aber wenn er der einzige war, so war er keineswegs alles. Die allgemeine Bewegung der Ideen, der vorausgehenden und der gleichzeitigen, hat einen weit größeren Anteil an dem, was durch Luther geschehen ist, als er für seine Person.

Darum muß man die Reformation unter einen viel weiteren Gesichtspunkt stellen. Hier hat einmal gewiß die so oft mißbrauchte zeitgeschichtliche Erklärung ihre volle Berechtigung. Während man bei der Erörterung über den Ursprung des Christentums diesen Punkt ungebührlich übertreibt, wird er hier viel zu wenig betont. Dort geht man so weit, auf diesem Weg den übernatürlichen und positiven Charakter unserer Religion zu leugnen, hier, so möchte man fast glauben, getraut man sich diesen Weg nicht zu betreten, aus Furcht, es könnte dem Reformator und damit natürlich auch der Reformation der Nimbus einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung durch die Kritik geraubt werden. Über diese Furcht dürfen wir uns wohl ohne Scheu hinwegsetzen.

5. Wenn wir von zeitgeschichtlicher Erklärung sprechen, meinen wir natürlich nicht die kindlichen Versuche, die Entstehung der Reformation auf den Ablaßkasten des guten Tetzel und auf die möglicherweise oft recht oberflächlichen Begriffe von Buße und Reue bei den Ablaßkrämern und Ablaßkäufern zurückzuführen. Wer sich mit dieser Auffassung heute noch begnügt, dem wollen wir kein böses Wort sagen. Arme Leute kochen mit Wasser. Für die Armut hat aber jeder Mitgefühl. Freilich wenn man sehen muß, daß noch immer Schriftsteller, von denen man tiefere Erfassung von großen Katastrophen erwarten sollte, an diesen und ähnlichen Erklärungsversuchen ihr Genüge finden, dann wird die Sache ernster. Denn das zeigt uns erst, wie nachhaltig der engherzige Geist des Reformationszeitalters gewirkt hat, wenn er noch nach Jahrhunderten selbst einsichtigere Männer sozusagen in die Kinderstube gebannt hält. Trotzdem hoffen wir, daß die argen Donnerreden über den Mißbrauch des Ablasses, über

die ausschweifende Heiligenverehrung, über die allzu große Bedeutung, die man den Abtötungen, den Wallfahrten, den Bruderschaften, den Räten und dem Ordensleben soll beigelegt haben, bei ernsten Denkern nicht mehr länger als genügende Erklärung dafür gelten werden, wie ganze Länder sozusagen auf einen Schlag der Kirche untreu geworden sind. Das setzt doch tiefere und allgemein wirkende Ursachen voraus. Bei den eben genannten Dingen aber handelt es sich um lauter untergeordnete und nebensächliche Gegenstände, Gegenstände, die keinen Menschen zu reizen brauchen, weil sie keinen Menschen verpflichten. Mit solchen Gründen die Entstehung und Verbreitung der Reformation erklären ist ebenso viel, als wenn man die allgemeine Herrschaft des Anarchismus daraus ableiten wollte, daß die Staatsgewalt zu lange das Lotto geduldet habe. Gesetzt, es haben sich viele am Gebaren Tetzels gestoßen, wer hat sie dazu gezwungen, bei ihm einen Ablaß zu kaufen? Zweifelsohne waren ebenso vielen die Klöster ein Dorn im Auge; man hat doch gerade von ihnen am allerwenigsten verlangt, daß sie in die Kutte schlüpften. Sie konnten ja darüber nach Herzenslust schimpfen oder spotten, und damit sind die meisten zufrieden; sie wären die unglücklichsten Leute der Welt, wenn sie nichts mehr zum Schelten hätten. Und wenn einer nicht gern nach Wilsnack wallfahrtete, so konnte er zu Haus im Bett bleiben. Deshalb brauchte er nicht gleich aus der Kirche auszuwandern. Und sicher wanderte auch deshalb nicht einer aus. Und wenn er für sein Auswandern dies als Grund vorgab, so war es eben ein Vorwand, mit dem er einen Schritt, der ganz andere Gründe hatte, vor der Welt und vor sich beschönigen wollte. Über derlei Dinge wird jeder, der einige Erfahrung an den Menschen besitzt, die tiefsinnigen Erwägungen, die manche Historiker mit so großem Ernst anstellen, nur mit Verwunderung lesen.

Übrigens werden hier noch Erklärungsgründe herbeigezogen, die dem Ausbruch der Reformation wenigstens *vorhergehen*. Andere Gründe aber, die man Luther und den Seinigen unbesehen nachspricht, sind von diesen vollends erst *hinterher* ausgedacht, wahre Prophezeiungen nach dem Erfolg, das bodenlose Gerede über den Pelagianismus oder den Semipelagianismus der Kirche, über die Rechtfertigung durch die guten Werke, über die Verdienste, über die attritio und die Furcht vor dem Richter, und über so viele Irrlehren, die sich in der katholischen Lehre sollen vorgefunden haben, insbesondere der Vorwurf, sie habe nichts von Christus gewußt und nichts auf Christus gegeben. Auf all dieses geschmacklose Zeug ist schon so oft geantwortet worden, daß es wahrlich genug sein könnte,[1] wenn der

[1] Darüber handelt zur Genüge der erste Band dieses Werkes und die Lutherpsychologie.

gute Wille bestände, die Wahrheit zum Wort kommen zu lassen, und wenn nicht Gründe vorhanden wären, derlei Vorwände immer wieder vorzubringen. Aber es liegen eben noch immer dieselben Gründe vor, die Luther hinterher, und zwar erst verhältnismäßig spät, zu Christus greifen ließen. Als es sich darum handelte, die Fahne des Abfalles aufzuhissen, da wußte er nichts von Christus, denn so lange die Massen noch katholisch waren, hätten sie es ihm nicht geglaubt, daß sie nichts von Christus wüßten. Als er die Scharen hinter sich hatte, da fing er an von „seinem" Christus zu reden, um sie am Zurückgehen zu hindern und im Zorn gegen die verlassene Kirche zu befestigen. Inzwischen hatten sie einen andern Christus kennen gelernt, nicht den alten historischen, sondern den neuen selbstgemachten Christus. Jetzt glaubten sie, daß sie diesen nie gekannt hätten. Darin hatten sie recht. Der Christus des Herrgottschnitzlers von Wittenberg war wirklich ein neuer Christus, er war nicht der Stifter der Kirche, sondern vielmehr ein Mittel zum Kampf gegen sie. Aber daß sie deswegen diese verlassen hätten, weil sie früher den alten Christus nicht sollten gekannt haben, das hätten sie selbst jetzt nicht geglaubt.

6. Und auch das ist noch keineswegs die richtige zeitgeschichtliche Erklärung, daß man die Reformation als notwendig darstellt gegenüber dem *sittlichen Verderben der Kirche*. Diese Art von Begründung oder auch von Entschuldigung und Beschönigung ist allerdings oft, und zwar schon von Anfang an vorgebracht worden. Wie viel und wie wenig dies zu bedeuten hat, das wird im folgenden ersten Buch untersucht werden. Uns genüge das einzige Wort, daß *sittliche* Übelstände nicht gleich einen allgemeinen Abfall vom *Glauben* nach sich ziehen müssen, und daß, wenn sie die Ursache wären, das gesuchte Heilmittel hundertmal schlimmer wäre als das zu heilende Übel. Nein die sittlichen Schäden sind bei solchen Bewegungen sicher nicht ohne Einfluß, aber sie üben ihre Wirkung doch nur dann in bedeutendem Maß, wenn andere gewichtige Gründe vorher die ihrige getan haben.

7. Diesen *eigentlichen Ursachen* nachzugehen und ihre Wirkungen zu zeigen, ist die Aufgabe dieses Bandes. Es wird nicht schwer sein zu zeigen, daß die *Keime zur Reformation seit gut einem Jahrhundert in üppiger Fülle gesät waren*, und daß sie, so oder so, ihre Früchte getragen hätten, auch wenn Luther nicht gewesen wäre. Die Reformation ist *nicht eine sittliche Reaktion*, noch viel weniger *eine religiöse Neugestaltung*, sondern, wie schon der Name sagt, der *Abschluß des vorausgehenden theologischen und kirchlichen Reformkampfes*. Sie ist das Ende eines anderthalb-

hundertjährigen Auflösungsprozesses. Dabei bleibt Luthers Bedeutung immerhin gewahrt. Daß der Abfall von der Kirche gerade die Gestalt des Luthertums angenommen hat, das ist Luther zuzuschreiben. Die Form hat er ihm gegeben, den Stoff nahm er, besser gesagt, fand er überreich in den bedenklichen, gefährlichen, mitunter nahezu häretischen Erzeugnissen einer Philosophie und Theologie, die es sich, bewußt oder unbewußt, zur Aufgabe gemacht hatte, die Kirche in Frage zu stellen und die Glaubenswahrheiten zu entwerten und aufzulösen. Die Wiege der Reformation ist das 15. Jahrhundert mit all seinen religiösen, theologischen und sittlichen Übelständen. Fast ein ganzes Jahrhundert hindurch wogte der Kampf zwischen den Kräften des Guten und den Mächten des Bösen hin und her. Mehr und mehr wurde das Bessere lahm und gewann das Böse Mut und Kraft und Anhang. Welch große Verheerungen dieses in den Geistern angerichtet haben mag, das zeigt sich gerade in der merkwürdigen Empfänglichkeit, die so große Kreise bewiesen, als Luther sie in volkstümlicher Weise aussprach. Unter dem Schutz dieser verderblichen, oft nur noch zum Schein katholischen Lehren, hatte ein ganzes Jahrhundert hindurch die Häresie in weiten Kreisen die Geister erfaßt, so daß Luther selbst erklären mußte, er sei längst von ihr angesteckt gewesen, ohne es recht zu ahnen. Und endlich hatte der Humanismus die sog. gebildeten Kreise, und nicht zuletzt viele geistlichen Kreise entweder mit voller Gleichgiltigkeit gegen die Glaubenslehren oder mit wahrer Freigeisterei erfüllt, so daß der Glaube vielfach einem morschen Holzgerüste glich, das nur eines kräftigen Stoßes bedurfte, um in sich selber zusammenzubrechen.

8. Aus diesen Vorbedingungen heraus entstand das Luthertum. Wir sagen das Luthertum, nicht der Protestantismus. Der Protestantismus hat zwar den Geist des Luthertums in sich aufgenommen, aber er ist auch zu einem bedeutenden Teil Reaktion gegen dessen praktische Durchführung, und hat auf lange Zeit dessen Geist die volle Wirksamkeit unter dem Gewicht der gegen ihn ergriffenen Maßregeln unmöglich gemacht. Denn das Luthertum ging auf alle seit langem zusammen gehäuften Vorbereitungen für eine neue Gestaltung der geistigen Welt mit solcher Rückhaltlosigkeit ein, daß die vollständige Auflösung des überlieferten Christentums unvermeidlich gewesen wäre. Seine Bedeutung und der Grund für die anfänglich fast unwiderstehliche Wirksamkeit bestand gerade darin, daß es die Ideen, die seit hundert Jahren und mehr die ganze Gesellschaft in Beschlag genommen, Ideen, die bisher nur als willkommenes Spielzeug für den kritisierenden Geist und für die zügellosen Zungen all-

gemeine Begeisterung erregt hatten, daß es diese, sagen wir, aus der Welt der Gedanken in die Praxis des religiösen Lebens übertrug.

9. Es war eine gewaltige Zeit, schrecklich für damals, lehrreich für immer. Man kann damit höchstens die von 1789 vergleichen, die von 1848 nur zum Teil. Die Welt schien aus den Fugen zu gehen, die sichtbare wie die unsichtbare. Alle Ordnungen brachen. Der christliche Orient verschwand mit seinen letzten Resten unter dem Ansturm der Barbarei. Dafür erschlossen sich Welten, von denen man bisher keine Ahnung gehabt hatte. Die Wege des Welthandels verlegten sich, das ganze bisherige politische und ökonomische Leben verschob sich. Eine Unternehmungslust, eine Zuversicht der Menschen auf sich selbst, eine abenteuerliche Gesinnung ohne gleichen, eine unbegrenzte Erwartung fabelhafter Schätze, die man ohne Arbeit gewinnen könne, eine maßlose Verachtung gegen die Enge und Gebundenheit des bisherigen Lebens bemächtigte sich der Geister. Lauter neue Arbeitsfelder taten sich auf, nach rückwärts ins Altertum, nach rechts und links in neue Weltteile, nach oben am Himmel ins Unendliche. Nichts schien mehr fest, nichts mehr genügend für die so völlig geänderte Lage. Alles, was bisher als Gesetz gegolten hatte, schien eine Fessel für den ins Unermeßliche strebenden neuen Menschen. Er glaubte alles ändern zu dürfen, alles ändern zu müssen, Politik, Recht, Gesetz, Sitten, die Regeln für Denken, Leben und Glauben. Was ihm dabei irgend im Wege stand, das galt ihm als Beeinträchtigung seiner Rechte, als Unterdrückung seiner Freiheit, als Hindernis für den Fortschritt. Der Optimismus für die Zukunft streifte an Wahnsinn und erfand utopistische Welten, der Pessimismus für die Gegenwart überwog noch weit den Optimismus, und selbst das Streben nach Neuem war mehr von pessimistischer Verbitterung als von freudigem Optimismus beseelt.

10. Aus diesem Hexenkessel — der Ausdruck ist sicher nicht zu stark — tauchte das Luthertum empor und sog, wenn auch nicht den ganzen Inhalt, so doch den ganzen Geist, der darin brodelte, in sich. Diesen verbreitete es weiter unter dem Namen und somit unter dem Schutz der Religion, zum deutlichen Beweis dafür, daß die Religion auch ein Mittel ist um die Religion zu zerstören, und zwar das wirksamste von allen. Die übrigen Mächte des Umsturzes, die damals an der Arbeit waren, hätten wohl noch lange nicht, vielleicht nie ihr Ziel erreicht, den Bruch mit dem Jenseits und die Beseitigung des Übernatürlichen, wäre ihnen nicht das Luthertum mit Berufung auf die Religion zu Hilfe gekommen.

Darum hat die moderne Zeit und haben die modernen Ideen allen Grund, dem Luthertum dankbar verbunden zu sein, denn ihm ist es nicht an letzter Stelle zuzuschreiben, daß der große Umschwung, der das Mittelalter und die neue Zeit scheidet, so gründlich vor sich gegangen ist

Darum ist aber auch das Luthertum zu allen Zeiten dem sogen. modernen Gedanken so eng verbunden geblieben, daß es sich mit ihm fast als eins betrachtet, daß es sich stets als eine seiner besten Schutzwehren erweist, und daß es jeden Widerstand gegen ihn als Angriff auf sich selber hinnimmt. Obwohl darin eine starke Übertreibung liegt, denn soweit reicht die Bedeutung des Luthertums nicht, so ist es doch heute mehr als je begreiflich. Denn die übrigen Mächte, die zu diesem Umschwung beigetragen haben, sind alle von der Schaubühne abgetreten und haben anderen Platz gemacht, das Luthertum allein besteht noch als der älteste Vertreter der neuen Richtung aus der ersten Zeit.

Ist die hier durchgeführte Erklärung über das Wesen des Luthertums und über die Geschichte seiner Entstehung richtig, so trägt sie auch bei zur Erklärung über die Bedeutung der modernen Geistesbewegung und, falls anders die Geschichte eine Lehrmeisterin für später ist, zum Hinweis auf das Verhalten, das dieser gegenüber am Platz ist.

I.

Die Vorbereitungen auf die Reformation.

Gott allein weiß vollkommen, wie die Dinge geschehen sind und warum sie so gekommen sind. Verlangt man also von der Geschichtschreibung und von der Philosophie der Geschichte erschöpfende und untrügliche Darstellung, so müßte man beide Gott überlassen oder dem, den Gott durch eine Offenbarung belehrt hat. Jeder andere kann Geschichte nur mit annähernder Genauigkeit schreiben je nach dem Maß der ihm zugänglichen Quellen und je nach seinem Geschick und seiner Unbestechlichkeit in deren Benutzung.

Wie es kam, daß der Ephraimite Jeroboam, der Aufseher über die Lastträger Salomos, das Reich seines Königs in Stücke riß, darüber hat uns die göttliche Offenbarung die nötigsten Aufschlüsse mitgeteilt. Wie es kam, daß der Verschwörer Michael Cärularios und daß der Mönch von Wittenberg, der Sohn des sächsischen Bergmannes, von der Kirche Gottes so große Stücke losrissen, darüber haben wir keine unmittelbaren Aufschlüsse von Gott. Wir sind hier einzig auf die uns zugänglichen Quellen und auf unsere Gewissenhaftigkeit bei deren Verwendung angewiesen. Der Blick auf Gott muß unsern Blick in die Quellen schärfen. Auf Menschen brauchen wir nicht zu sehen, die können höchstens in einer von Menschengunst und Menschenhaß so verzerrten Frage unser Urteil trüben. Dafür müssen wir freilich von vornherein auf ihre Anerkennung verzichten. Wir können das leicht, wenn wir uns nur soviel wie möglich Gottes Urteil nähern.

2. Eine so tief einschneidende, so allgemeine und so nachhaltige Umwälzung muß ebenso gewichtige Gründe gehabt haben. Ein einfacher Mönch reißt nicht gleich ein ganzes Volk mit sich, zumal wenn er daran

selbst nicht denkt, außer das Volk ist ohnehin zum Abfall bereit. Mit leeren Phrasen über den gottgesandten Propheten, über den neuen Simson, der eine ganze Welt aus den Angeln gehoben habe, ist wenig erklärt, aber auch wenig mit frommen Seufzern über die unergründliche Zulassung Gottes. Es ist ebenso einfach und bequem, hier nur das Werk Gottes zu sehen, als es einfach und bequem ist, alles mit der wohlfeilen Heroentheorie zu erklären oder in allen Ereignissen schlechthin den Teufel an der Arbeit zu erblicken. Aber damit ist der Geschichte nicht gedient. Diese verlangt für menschliche Ereignisse zunächst menschliche Erklärung, und wenn sie auch unsichtbare und übernatürliche Einwirkungen nicht ausdrücklich ausschließen darf, so hat sie doch die Pflicht, sich an die natürlichen Gründe zu halten, so lange diese vorhanden sind und zur Aufhellung der Tatsachen ausreichen.

3. Die Gründe für eine öffentliche Bewegung von solcher Bedeutsamkeit können aber nicht bloß persönliche Einflüsse, sondern sie müssen öffentlicher und allgemeiner Art gewesen sein. Wir haben uns schon anderswo darüber ausgesprochen, daß die Person Luthers nicht ausreicht, um die unwiderstehliche Macht der Reformation, ja nicht einmal vollständig, um die bestimmte Gestalt und den bestimmten Inhalt, in der sie aufgetreten ist, zu erklären.[1] Die Reformation war eine Umwälzung, deren Ursachen weit zerstreut und weit entfernt waren, eine Umwälzung, die Luther selbst mit fortriß, eine Umwälzung, die ihm fremde Gedanken zuführte; mancher war er selbst zu Anfang nicht bewußt, manche verstand er nie ganz.

4. Die Reformation ist infolge davon schlechterdings nicht zu verstehen, wenn man sie nicht als den Abschluß des ausgearteten Mittelalters auffaßt. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß sie auch den Anfang zu einer künftigen Weiterentwickelung enthielt, nur erfolgte diese erst in einer viel späteren Zeit. Für zwei Jahrhunderte blieb ihr Werk, wenn der Ausdruck erlaubt ist, ein Petrefakt des abgestorbenen Mittelalters. Erst mit dem Auftreten des Pietismus und insbesondere durch den Rationalismus begannen ihre eigentlichen Grundsätze selbständig zu wirken und weiter zu wachsen in eben dem Maß, in dem der darüber gehäufte Schutt beseitigt ward. Und noch bedurfte es geraumer Zeit, bis ihre eigenen Anhänger deren ganze Tragweite faßten. Von da an, kann man sagen, wurde sie der Ausgangspunkt für die ganze moderne Bewegung der Gedanken, zuerst mehr in der Philosophie und dann

[1] Weiß, Lutherpsychologie ², 61 f, 302 f.

in der Theologie, und je mehr das alte fossile Knochengerüst von Formeln und von Formen zerfiel, desto mehr wurde ihr Geist frei, der bisher in dem verknöcherten Äußern gebunden und gefangen versteckt war.

5. Dieser Auffassung von dem Auftreten Luthers und seiner Anhänger scheint gerade die unter den Protestanten herkömmliche Erklärungsweise gerecht werden zu wollen. Ihr gemäß war die Reformation die naturnotwendige Folge aus dem früheren *sittlichen Verderben*. Deshalb können sich die meisten nicht genug tun in der Schilderung der gräßlichen Zustände, die Luther angetroffen haben soll. Wo einmal alles dermaßen in Grund und Boden verkommen ist, so lautet dann der Schluß, da bleibt nichts anderes mehr übrig, als alles in Trümmer zu schlagen.

Diese Darstellung leidet aber vor allem an einer gewaltigen Übertreibung. Die Zustände waren gewiß nicht rosig, aber so schlimm waren sie auch nicht. Das dürfen wir nun doch allmählich als von der Geschichtschreibung anerkannte Tatsache feststellen. Zugegeben jedoch, und es fällt uns nicht ein, dagegen Bedenken zu erheben, zugegeben also, daß es vielfach traurig, sehr traurig in der Christenheit aussah, was soll eine Berufung darauf für das Recht der Reformation beweisen? Ungefähr dasselbe, wie wenn ich in einer Stadt über die Verwahrlosung der Straßen klage, und man gibt mir zur Antwort: So? Nun, wenn Sie Bekanntschaft mit dem Schmutz machen wollen, da gehen Sie einmal nach B. oder nach G. und dann kommen Sie wieder zu uns, sicher es wird Ihnen die Lust vergehen, über unsere Zustände zu schelten. Wenn die Verteidiger der Reformation glauben, mit einer derartigen Beweisführung ihrer Sache zu dienen, wollen wir diese nicht um eine solche Ehre beneiden. Zu allem Überfluß schießt die angeführte Schlußfolgerung, wie sie der genügenden geschichtlichen Grundlage entbehrt, auch über das Ziel hinaus. Denn wenn die traurige Verwilderung eine völlige Zerstörung der Kirche berechtigt, ja notwendig macht, dann war das Werk Luthers keine Reform der Kirche, sondern die Gründung einer *neuen Religion*.

6. Die protestantische Geschichtschreibung hat es sich selber zuzuschreiben, wenn andere den von ihr aufgehäuften Stoff benutzen und erweitern, um einen gerade entgegengesetzten Schluß daraus zu ziehen. Stand es so entsetzlich um die Christenheit, dann, sagen sie, war es unvermeidlich, daß eine *Ausscheidung* und ein *Abfall* erfolgte. Die Kirche, die die Verheißung Christi hat, mußte, sollte sie nicht zugrunde gehen, die schlimmsten und gefährlichsten dieser fremdartigen Bestandteile ausstoßen. Und wie es immer geht, daß das schlechte sittliche Leben ein Ersterben der Frömmigkeit und des religiösen Lebens und zuletzt ein Er-

löschen des Glaubens nach sich zieht, so geschah es auch diesmal. Auf solche Weise ist es leicht zu fassen, daß das furchtbare sittliche Verderben schließlich zum vollen Abfall vom Glauben führte.

Dieser Auffassung scheint sich auch Denifle zugeneigt zu haben, soweit seine hinterlassenen Sammlungen reichen. Ich zweifle nicht daran, daß er sie ungenügend gefunden hätte, wenn es ihm gegönnt gewesen wäre, diesen Band auszuarbeiten. So aber, wie seine Auszüge vorliegen, hat er ein ungeheueres, manchmal wahrhaft ungeheuerliches Material zusammengebracht, um die Ansicht zu erhärten, die Reformation sei die „Cloaca maxima“ gewesen, der große Abzugskanal, durch den das seit langem angehäufte Verderben abgeleitet wurde, das sonst, wenn es in der Kirche geblieben wäre, alles verpestet und vergiftet hätte.

Auch dieser Anschauung fehlt es so wenig an einer teilweisen Berechtigung wie der früher besprochenen. Man braucht nur die Elemente zu mustern, die über die Klostermauern und durch die Hinterpförtchen der Pfarrhäuser herausflossen, Elemente, die Luther selbst oft genug zurückzuhalten versuchte,[1] da ihm diese Bauch-

---

[1] Luthers Verhalten in dieser Frage hängt, wie das bei ihm schon so Brauch ist, von seiner Stimmung und von seinen Erfahrungen ab. Im allgemeinen feuert er Priester und Mönche an, nur tapfer auszutreten und zu heiraten — wenn er davon keine Last tragen muß. So schreibt er an Capito nach Straßburg am 25. Mai 1524: „Mirifice placent nuptiae sacerdotum et monachorum et monialium apud vos; placet appellatio maritorum (der beweibten Geistlichen) adversus Satanae Episcopum (von Straßburg) . . . Quia indurantur de die in diem, liberrime omnia sunt agenda et dicenda. Nam et ego incipiam tandem cucullum abjicere, quem ad sustentationem infirmorum et ad ludibrium Papae hactenus retinui.“ (Enders IV, 347. DW. II 522.) Anders, wo er selber dadurch in Unannehmlichkeiten verwickelt wurde: „Moniales et Monachi egressi mihi multas horas furantur, ut omnium necessitati serviam“ (20. Juni 1523. Enders IV, 164. DW. II, 353). Über den Brief vom 11. Juli 1523 s. S. 15 N. 2. Am 25. März 1534 warnt er insbesondere die Nonnen, nicht so leicht auszutreten, selbst nicht, wenn der Fürst für sie reichlich sorge, denn diese Anweisungen reichten nicht auf lange aus. Sonst müßte er für sie sorgen qui valde multas nonnas, magno etiam sumptu, sustentavi. „Quare, nisi maritos aut norint aut certa spe sperent, non consulo eis egressum. De vetulis non est dubium, quin optimum sit in claustro eas manere.“ (Enders X, 31 f. DW. IV, 580.) Wie es aber in dieser, praktisch freilich sehr fühlbaren Frage war, so allenthalben auch auf rein dogmatischem Gebiet. Wo ihm die kirchliche oder die theologische Lehre im Wege stand, da verrennt er sich in Widerspruch bis an die Grenzen der Freigeisterei. Nehmen ihm unruhige Geister das Wort aus dem Mund, oder wollen andere den Ruhm genießen, als Urheber der von ihm vertretenen Meinungen zu gelten, dann wird er wieder so starkgläubig, daß die neueren Protestanten nicht selten mit

diener,[1] diese zuchtlosen Liebhaber des Geldes und der Faulheit und der Freiheit,[2] diese Sakramentschänder,[3] Kirchenräuber[4] und Be-

---

Mißbehagen von ihm als einer „Stütze der Autorität und der Orthodoxie" reden. Daraus allein schon ergibt sich, wie aussichtslos der Versuch ist, die Entstehung des Luthertums aus der allmählichen inneren Entwickelung Luthers zu erklären.

[1] „Dan das Evangelium auch noch heute zu tage solche Leute findet, die do meinen, es sei eine solche lehre die nichts anderes gebe, den nur den Bauch fulle und allerlei wollust bringe undt für das zeitliche leben alleine diene. Dieser wahn gehet so starck undt gewaltig heute zu tage, das ich schier mude worden bin, beide zu predigen undt zu lehren .... aber unter dem schein suchen sie anders nichts den ihren eignen nutz, halten das Evangelium fur eine bauchlehre, daraus man lerne fressen undt Sauffen .... welches mich wahrlich sehr verdreust, undt gerne sagen wolt: *fharet hin in des teuffels namen mit ewrem fressen undt sauffen, wen* ihr nicht wollet in gottes namen ewre Seligkeit undt gottes herrligkeit bedenken .... Nun ein prediger mus sich mit diesem Exempel trösten, das, wo das Evangelium geprediget wirdt, so werden Sewe und hunde deine Zuhörer undt schueler sein ..." (Weim. 33, 1 ff. Erl. 47, 227 ff.)

[2] „Wie kmen wir nun darauff, das wir meinten, das Evangelium sei eine solche lehre, die do unterricht gebe, wie man alles zu uns scharren, kratzen und wuchern muge, (und unter dem schein undt deckel des Evangelii wucherer, Geitzhelse und Stulreuber sein möchten); aber es hat die meinung nicht. dennochs stecken die leuthe in den gedancken vom Evangelio, das man vorgibt: Ei, Christus verkundiget uns im Evangelio eine freiheit, ist das war? O so wollen wir nicht arbeiten, sondern fressen undt Sauffen, undt scharret den ein jeder auff seinen sack, das der Bauch gefullet wurde." (Weim. 33, 4. Erl. 47, 229.) Ähnlich schreibt Melanchthon (2. Apr. 1545): „Quare cum existimant Evangelii doctrinam esse rectam et compendiariam viam ad obtinendam licentiam, quae omnia onera excutit, quodam caeco studio feruntur ad amorem Evangelii." (C. R. V, 725.)

[3] „Was hat der arm Mensch Thomas Munzer gethan, da er (noch in seiner katholischen Zeit) im Lande umbher streich und seiner Untugend ein Nest sucht? Er hats bekannt noch zu Allstädt guten Leuten, wie er zu Halle (im Kloster der Bernhardinerinnen zu Beutitz bei Weißenfels?) sei in einem Kloster Caplan gewest, und habe des Morgens die Frühmesse den Nonnen müssen halten, da sei er oft unwillig gewest und habe die Wort der Wandlung außen gelassen und eitel Brod und Wein behalten, wollt dazu noch gar wohl gethan haben und rühmet sich zu Allstädt und sprach: Ja solcher ungeweihter Herrgötter (so nennet er die Oblaten) habe ich wohl bei zweihundert gefressen". (Erl. 31, 329.)

[4] Unmittelbar nach dem eben Erzählten berichtet Luther von „Schleichern und Streichern", die sich für Priester ausgeben und Messe lesen, um die Patene stehlen zu können. Möglich, daß diese noch einige Zeit katholisch blieben, da sie im Luthertum dieses Handwerk nicht mehr hätten fortsetzen können. Aber wenn es dann in den ausgeleerten Kirchen und Sakristeien nichts mehr zu stehlen und keine Messe mehr zu lesen gab, mußte sie eben auch vom „reinen Dienst Gottes" ihren Unterhalt suchen.

trüger,[1] die zu allem unfähig waren außer zum Heiraten,[2] wie er sich selber ausdrückt, nichts als Verdruß und Sorge machten.

Dennoch ist dies alles nicht hinreichend, um die Reformation zu erklären. Einmal liegt auch hier dieselbe Einseitigkeit und Übertreibung zugrunde wie im vorgenannten Fall. Das Übel war groß, aber es war nicht allgemein, und ihm standen auch sehr erfreuliche Erscheinungen ausgleichend gegenüber. Denifle selbst macht einmal in seinen Aufzeichnungen eine Randbemerkung, die ihn gewiß bei der Ausarbeitung zur Einschränkung seines Satzes geführt hätte. Da er, wie es seine Methode war, den Stoff für sein Werk fast nur aus den handschriftlichen Akten der Archive, namentlich der römischen, sammelte, konnte er kaum andere Berichte als die allerschlimmsten auffinden. „Man muß sich aber hüten, sagt er, daraus den Schluß zu ziehen, daß es damals überall so entsetzlich ausgesehen habe, wie aus diesen Berichten hervorzugehen scheint. Man schreibt ja nicht nach Rom, um die erfreulichen Ereignisse zu schildern, sondern nur, wenn etwas so ungewöhnliches vorfällt, daß man sich draußen nicht zu helfen weiß". Darum dürfen aber gerade diese Quellen nur mit großer Einschränkung benutzt werden, ungefähr wie die Schilderungen der Prediger, die ja auch nicht den Beruf in sich verspüren, die Zuhörer um ihrer Tugenden willen heilig zu sprechen. Immerhin zeugt jedoch die Menge der von Denifle gesammelten Skandale, daß das sittliche Verderben groß und weit verbreitet war. Darum bleibt dem unermeßlichen Fleiß, den er hierauf verwendet hat, sein Wert und sein Verdienst gewahrt, wenn wir gleich an diesem Ort von seinen Früchten keinen Gebrauch machen können.

---

[1] „Mihi, qui saepe hactenus per fictas Nonnas et generosas meretrices sum deceptus, fuit cavendum et meo periculo sapiendum" (24. Aug 1535. Enders X, 199, DW. IV, 624). Aber noch i. J. 1544 machte ihm eine Rosina von Truchses, „eine solche unverschämte Lügnerin, der ich auch nicht gleich gesehen", unsäglich Verdruß. „Denn sie mit solchem Namen auch erstlich zu mir kam, als eine arme Nonne von solchem hohen Geschlecht". Es stellte sich aber heraus, daß sie eines Bürgers Kind aus Franken war, der im Bauernaufruhr war geköpft worden. Sie aber „richtet hinter mir allerley Büberey und Hurerey aus . . . ., daß ich . . . . nicht anders denken kann, denn sie sey mir zugefügt von den Papisten (selbstverständlich!) als ein Erzh . . ., verzweifelter Balg und Lügensack, der mir im Keller, Küchen, Kammern allen Schaden gethan . . ." (DW. V, 625).

[2] „Mihi sane molestissimum est huc tanto numero volare defectores monachos et quod magis movet statim uxores ducere, cum sit genus hominum ad res gerendas ineptissimum. Ego quotidie cogito de consilio, ut modus isti rei figatur" (11. Juli 1523. Enders IV, 177 f. DW. II 357).

Soviel ist sicher, daß ein Versuch, die Zustände, aus denen die Reformation hervorging, zu idealisieren oder auch nur weiß zu waschen, mit den Tatsachen in Widerspruch steht.

7. Doch das sind alles Dinge von untergeordneter Bedeutung. Sie haben ihren Anteil an der Vorbereitung der Geister für den Abfall von der Kirche, sie sind *Veranlassungen*, oft bloße *Vorwände* für die Glaubensneuerung, aber sie sind keine *Gründe* dafür, sie erklären nicht das *Wesen* der Reformation und machen nicht begreiflich, wie diese eine solche *Ausdehnung* annehmen und eine solche *Begeisterung* hervorrufen konnte.

Die Reformation ist in ihrem wahren Wesen *keine Sittenverbesserung*, sondern *eine Änderung im Glauben*.

Darauf bereiten uns schon die frühesten Schriften Luthers bis zum Jahr 1519 vor. Die Abneigung, bald der tiefste Haß gegen die kirchliche Lehrweise, der Versuch, gegen diese an der Heiligen Schrift ein *Kampfmittel* zu finden — denn das war ihm die Heilige Schrift — führte ihn mehr und mehr dazu, zuerst den Glaubenslehren eine andere Darstellung und Begründung zu geben, dann sie selber zu verbessern und endlich sie völlig umzuwerfen. Dies ist das einzige Ergebnis, das uns hier interessiert. Die Einzelheiten zur Aufklärung der Frage, wie Luther *persönlich* von einem Schritt zum andern gedrängt wurde, kommen für unsere Zwecke nicht weiter in Betracht, nachdem der erste Band darauf genügend eingegangen ist.

Mit dem Ablaßstreit war der Charakter der Reformation als *Angriff auf den Glauben*, und zwar auf die *Grundlagen des Glaubens* klar für alle ausgesprochen, wenn schon gerade Luther selbst in seiner Heftigkeit das weniger faßte als das Volk, das davon bis in seine Tiefen aufgeregt wurde und seine Gegner, die sich nicht umsonst augenblicklich mit solcher Entschiedenheit[1] erhoben. Es handelte sich nicht um Abstellung einiger äußerlicher Mißbräuche, sondern um die Macht und das Recht der Kirche über die Gnadenschätze Christi. Damit war der Bewegung ihr Inhalt gegeben und ihre Richtung gewiesen weit hinaus über die kleinlichen Fragen, über denen kleine Geister noch auf Jahr-

[1] Gerade Tetzel faßte die Tragweite und den Kern des Streites sehr wohl. S. *Janssen-Pastor* II[17] 87 ff. *Paulus*, Tetzel, 53. Vgl. *Hefele-Hergenröther*, Konziliengeschichte IX, 47 ff. Ebenso Hochstraten; s. *Paulus*, Die deutschen Dominikaner, 104. Von Eck, Cochläus, Fisher, Johannes Faber und späteren ist es unnötig, das ausdrücklich hervorzuheben.

hunderte hinaus den Kern und die Tragweite der Reformation verkannten oder durch absichtliche Erdichtungen und Entstellungen wollten verkennen machen.

Luther selbst kam, seiner Bildung und seinem Wesen entsprechend, erst allmählich zur Erkenntnis dieser Tatsache. Zwar erklärte er schon 1518 im Vollgefühl seiner ersten Erfolge, eine Reformation der Kirche sei unmöglich, wenn nicht Kanones, Dekretalen, scholastische Theologie und Philosophie samt der jetzt üblichen Logik abgeschafft und durch das Studium der Bibel und der Väter ersetzt würden.[1] Aber das sind Großsprechereien eines jungen Mannes, die niemand ernst nimmt. Allgemach zwang ihn der Gang seines Werkes, sich über dessen Charakter ernstlich Rechenschaft zu geben. Im Jahre 1521 scheint ihm die wahre Bedeutung seines Auftretens klar geworden zu sein. Denn also schreibt er damals: „Ich fecht auch den Papst nit an noch das Konzilium, ihres bösen Lebens oder Werks, sondern der falschen Lehr halber. Dann in falscher Lehr hört auf Gewalt und Gehorsam.“[2] Und um dieselbe Zeit sagt Melanchthon fast wörtlich das gleiche von Luther aus.[3] Die Leipziger Disputation, auf der ihm Eck die Augen über seine Verwandtschaft mit Hus geöffnet hatte, machte ihm dies wohl am meisten klar. Anfangs war er darüber nicht wenig erschrocken. Bald faßte er sich und fand sich mehr und mehr in die Rolle eines zweiten Hus hinein. Er müßte aber nicht Luther gewesen sein, wenn er sich damit begnügt hätte, nur das Werk des Hus fortzusetzen. Nach und nach fand er, daß Wiclif und Hus nur seine Vorläufer gewesen seien und daß ihm eine weit größere Arbeit beschieden sei.[4] Schließlich behauptete er, daß zwischen ihnen und ihm ein gewaltiger Unterschied bestehe. Denn sie hätten nur das Leben der Kirche reformieren wollen. Mit einer so geringfügigen und zugleich nutzlosen Sache könne

---

[1] „Ut me resolvam, ego simpliciter credo, quod impossibile sit Ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica ut nunc habentur, eradicentur et alia studia instituantur. Atque in ea sententia adeo procedo ut quotidie Deum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliae et S. Patrum purissima studia revocentur.“ (9. Mai 1518, Enders I, 188. DW. I, 108.)

[2] 3. Mai 1521. (Erl. 53, 72. DW. I, 603.)

[3] „Nec de privato sacerdotum luxu uspiam vel literam scripsit. Bellum est Luthero cum prava doctrina, cum impiis dogmatis (sic), non cum privatis sacerdotum vitiis.“ (Febr. 1521. C. Ref. I, 297.)

[4] Cordatus (Wrampelmeyer) 59, n. 253; 493, n. 1784. Förstemann IV, 396; Erl. 62, 124.

er sich nicht abgeben. Deshalb habe er begriffen, daß etwas besseres geschehen müsse, und so habe er sich an die Reform der Lehre gemacht. Ohne diese wäre alle Arbeit vergebens.[1]

Was über diese Reden zu halten ist, das brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Genug das eine, daß wir aus Luthers Mund selbst den eigentlichen Charakter des Reformationswerkes gekennzeichnet haben. Bei dieser Auffassung blieb er auch bis zum Schluß seines Lebens.[2] Hierin hat er durchaus richtig gesehen. Sein Urteil bildet deshalb auch den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Bewegung, mag es sich um deren erste Entstehung oder um deren weitere Entwicklung handeln.

8. Demgemäß könnte es für unsere Zwecke wenig Ertrag abwerfen, wenn wir versuchten, eine Sittenschilderung des 15. Jahrhunderts zu entwerfen. Mögen die einen das unternehmen, um die Reformation zu entschuldigen, und die andern in der Absicht, um sie lebhafter anklagen zu können. Wir haben die Aufgabe vor uns, die Entstehung und die erste Gestaltung der Glaubensspaltung zu schildern. Zu diesem Behuf müssen wir uns an deren Ursachen machen, die näher liegen und mehr dazu beigetragen haben, daß der verhängnisvolle Riß durch die Christenheit ging. Es steht dem Geschichtschreiber übel an, wenn er eine solche Gelegenheit benutzt, um alles an den Mann zu bringen, was

---

[1] „Darumb streiten wir mit den Papisten nicht des Lebens halber, sondern umb die Lehre. Das haben Hus und Wiclef nicht gewußt, die allein (?) das Leben der Papisten angefochten haben. Ich aber sage von ihrem Leben furnehmlich nicht, sondern von der Lehre. Ob die Widersacher recht lehren, das ist furnehmlich mein Beruf und Streit. Die andern haben nur das Leben angegriffen und gestraft. Aber wenn man die Lehre angreift, so wird der Gans an Kragen gegriffen . . . . . So liegt und steht aber alles im Wort, welchs uns der Papst hat genommen, verfälscht und beschmeißt und ein anders in die Kirche bracht. Auf die Weise und also hab ich den Papst zerschlagen und überwunden, nämlich, daß ich recht lehre, daß meine Lehre göttlich und christlich ist, seine aber unchristlich und teuflisch. Wie wohl wir weltlicher und äußerlicher Weise nach auch etwas frömmer sind denn die Papisten insgemein, doch ist darauf fürnehmlich nicht zu bringen, sondern allein auf die Lehre, die bricht dem Papst den Hals." (Förstemann III, 222. Erl. 60, 246.) Fast ebenso wieder Förstemann II, 414 f. Erl. 59, 246 f. Colloquia, Bindseil III, 264. Aehnlich Cordatus 213, n. 839; 502, n. 1829; Colloquia I, 419.

[2] In der sog. Reformatio Wittebergensis v. J. 1545 heißt es: „Und wiewohl hernach in diesen letzten Zeiten oft Reformationes fürgenommen, so ist doch von fürnehmen Artikeln christlicher Lahr darin wenig gehandelt, so doch offentlich am Tag ist, daß viel Mißbräuch eingerissen, dadurch das Evangelium verdunkelt worden." C. Ref. V, 581. Latein V, 609.

er oder was andere jemals gegen die katholische Kirche auf dem Herzen hatten. Das ist die Sitte gewisser Frauen, die einer nur in Erbitterung zu bringen braucht, um alsbald zu erfahren, was sie gegen ihn und seine Großmutter, und was ihre Männer über seinen ganzen Stand und seine Landsleute und deren Urahnen auszusetzen haben. Nicht viel anders handelt die sattsam bekannte Pastorenart, die Reformation zu schildern, kraft deren wir genötigt sind, zuerst eine phantasiereiche Darstellung der Urkirche und des Gnostizismus anzuhören, dann einen ebenso kunstreichen Kurs über Dogmengeschichte und Kirchenrecht zu absolvieren, und zuletzt Kulturgeschichte der mittelalterlichen Lasterhaftigkeit und Scheinheiligkeit zu studieren. Daraus soll dann von selbst der Schluß hervorgehen, daß ein neuer Paulus und mehr als ein Paulus nötig gewesen sei, um die Christenheit zur Einfachheit des echt apostolischen Lebens und zur Wahrheit der evangelischen Lehre zurückzuführen, und dieser Überpaulus sei Luther.

9. Damit soll, wie bereits gesagt, nicht in Abrede gestellt sein, daß die Zeiten vor der Reformation ein tiefes Verderbnis der Sitten aufweisen. Die Beweise dafür sind so oft gesammelt worden, daß es unnötig ist, hier abermals eine Schilderung zu geben. Es wäre, wie ebenfalls schon berührt wurde, ein leichtes, aus den großartigen Sammlungen Denifles viel neues Material beizubringen. Abgesehen jedoch davon, daß uns dies nur von der Verfolgung unserer eigentlichen Aufgabe abhielte, wäre damit doch nichts Neues gesagt, denn die Fehler, die durch hundert bisher unbekannte Tatsachen erhärtet würden, sind doch nur die längst bekannten und immer und überall gleichen.[1]

---

[1] So wenig wir hier eine Sittenschilderung des 15. Jahrhunderts zu geben haben, ebenso wenig können wir uns auf eine Angabe der einschlägigen Literatur einlassen. Eine vorzügliche und maßvolle Darstellung der Zustände bietet Haller, Papsttum und Kirchenreform I, 3—22, und ausführlich Janssen-Pastor I[17], 674 ff., sowie Pastor, Geschichte der Päpste III, 9 ff., 63 ff., 126 ff. Die ältere Quellenliteratur ist in genügender Zahl angeführt bei Gieseler, Lehrb. der Kirchengeschichte II, IV, 256 ff. Dieser ganze Band enthält so viele Auszüge aus den Quellen, daß auch die ausführlichste Bearbeitung nichts Wesentliches von Bedeutung beifügen könnte. Eine zusammenfassende Darstellung mit der gesamten Literatur liefert Hergenröther-Kirsch, Handbuch der Kirchengeschichte II[4], 807—1058. Sehr richtig hebt Pastor (Gesch. der Päpste III, 8 f.) hervor, wie schwer es sei, über die Sittlichkeit und die Religiosität eines Zeitalters ein richtiges Urteil zu fällen. Die Erscheinungen, die nach außen hervortreten, sind freilich die auffallendsten; damit ist aber nicht gesagt, daß sie auch die sind, die für ein Gesamturteil die entscheidenden sind. Ein einziges Verbrechen macht mehr Aufsehen als tausend gute Werke, und von einem Cäsar Borgia redet jeder

Die Übelstände der Zeit seien also ohne alle und jede Einschränkung anerkannt. Wir gehen noch weiter und tragen kein Bedenken, wie sich alsbald zeigen wird, vielfach die Vorsteher der Kirche anzuklagen, daß sie das Unheil zu lange wachsen ließen und zu wenig Ernst anwendeten, um wenigstens das zu bessern, was wohl zu bessern gewesen wäre.

Nur soll man dann aber nicht verschweigen, daß auch vieles und großes durch das ganze 15. Jahrhundert hindurch geschah, um eine Besserung der Dinge herbeizuführen, und daß gewaltige Erfolge errungen wurden, mitunter auf weite Kreise hinaus.

Und wiederum soll nicht verhohlen werden, daß das 15. Jahrhundert auch eine Zeit sehr erfreulicher Erscheinungen war, die Zeit des Fiesole und des Thomas von Kempis und des Dionysius Carthusianus und so vieler Heiligen, eine Zeit, in der die Mystik und die edelste Kunst und die christliche Liebe wunderbare Blüten trugen.

Auf all das einzugehen, hat für uns keinen Wert.[1] Wir haben uns in bezug hierauf nur zwei Fragen vorzulegen, erstens, ob das Gute oder

---

Zeitgenosse, indessen von Millionen edlen Menschen kein Mensch Meldung macht. Lobredner einer Zeit finden sich selten, Tadler desto mehr. Unter diesen sind gerade jene, denen es am meisten ernst ist, Besserung herbeizuführen oder die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Übel hinzulenken, am wenigsten als Geschichtschreiber zu behandeln; sie sagen sicher nichts Falsches, aber sie heben naturgemäß nur das Bedenkliche hervor, und zwar mit möglichstem Nachdruck. Geschichtschreiber aber, die aus den Quellen alles, Gutes wie Böses, mit möglichster Vollständigkeit zusammenstellen, sind erst recht mit Vorsicht und Kritik zu benutzen, je reichlicher das Material ist, das sie zusammenstellen. Denn gerade die Masse trübt das Urteil und läßt leicht übersehen, daß eine einzige Tatsache oder eine einzige Persönlichkeit oft mehr bedeutet als alles übrige. Wenn irgend wo, so gilt bei einem derartigen Urteil, daß das Viel weniger ist als das Wenige. Hier gilt es, die Zeugnisse nicht zu zählen, sondern zu wägen. Darin liegt die große Schwierigkeit und die große Gefahr für den Historiker.

[1] Lediglich um den unerfreulichen Erscheinungen, von denen alsbald die Rede sein muß, die tröstlichen gegenüberzustellen, und um den Eindruck zu verhindern, als hätten die Dinge allgemein schlimm, ja hoffnungslos gestanden, sei auf einige Namen und Tatsachen hingewiesen, die man nicht übersehen darf, wenn man über das 15. Jahrhundert ein gerechtes Urteil fällen will. Wir beschränken uns auf Deutschland. Wenn auch hier nicht so viele glänzende und hervorragende Namen zu nennen sind wie in anderen Ländern, so ist doch auch hier viel Erhebendes und Großes zu verzeichnen. Welche Summe von ernstlichen Anstrengungen und von großartigen Erfolgen die Kongregation von Bursfeld im Benediktinerorden und die von Windesheim bei den Chorherrn, sowie der durch die Reform von Melk begründete Verband und die Brüder vom gemeinsamen Leben, die sog. Fraterherren, in sich schließen, das soll nur angedeutet werden. Das

das Schlimme die Oberhand gehabt, und zweitens, welchen Einfluß das Schlimme auf die Entstehung der Reformation gehabt habe.

10. Die Frage, ob das 15. Jahrhundert, und namentlich die letzte Zeit unmittelbar vor dem Ausbruch der Reformation, eine *gute* oder eine *schlechte Zeit* genannt werden müsse, ist nicht so leicht zu erledigen, wie manche zu denken scheinen. Indem sie eine Masse von Tatsachen anhäufen, glauben sie ohne weiteres schließen zu dürfen: Wenn ein Zeitabschnitt, in dem so viel Böses zu berichten ist, nicht zu den schlechten gerechnet werden darf, welcher soll dann noch schlecht genannt werden? Genauer besehen, ist aber damit nicht viel bewiesen. Es kommt nicht bloß auf die Zahl an, sondern auch auf die *Art* der Übeltaten. Es mag ja z. B. sein, daß in einem Volk von sehr heftigem und jähem Charakter die Vergehen gegen Leib und Leben höchst zahlreich sind, während Fehler gegen die Sittlichkeit und die Mäßigkeit, gegen die Ehre und das Eigentum zu den Seltenheiten gehören. Dann aber ist es kaum gerechtfertigt, dieses

---

nämliche gilt von den Reformen bei den Dominikanern und den Franziskanern, von vielen einzelnen Klöstern anderer. Die Literatur über aszetische und über Andachtsbücher (s. das Verzeichnis bei *Hasak*, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schluß des Mittelalters 585 ff.) und die Predigtliteratur (s. *Landmann*, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters 222 ff., 234 ff.) zeugen gewiß von einem regen geistlichen Leben, und die Tatsache, daß die Brüder vom gemeinsamen Leben ihren Unterhalt fast nur durch die Vervielfältigung dieser Schriftwerke gewannen, von dem weitverbreiteten Bedürfnis nach dieser geistigen Nahrung. Auf die reichen Stiftungen für kirchliche Zwecke und für Wohltätigkeitsanstalten, durch die das 15. Jahrhundert fast jede andere Zeit übertrifft, soll nur kurz hingewiesen werden. Auch unter den Laien finden wir Beispiele großer Frömmigkeit und sittlicher Strenge in Menge; es genüge auf die Berichte im Formicarius von Nider und in den Biographieen des Thomas von Kempis hingewiesen zu haben. Und unter den hervorragenden Männern innerhalb der Kirche zählt Deutschland auch in der traurigen Zeit des Niederganges von Ludwig dem Bayern an bis herab zur Reformation stets Namen, die der Zeit zur Ehre gereichen, Seuse, Tauler, Heinrich von Erp (Harphius), Ruysbrock, Dionys der Karthäuser, Thomas von Kempen, Johann von Dambach, Konrad von Preußen, Franz von Retz, Johann Busch, Johann Rhode, Nikolas von Cusa, Nider, Kalteisen, Herolt, Otto von Passau, Johannes Brugmann, Nikolaus von Dinkelsbühl, Thomas Ebendorfer von Haselbach, Trithemius, Heynlin von Stein, Gregor Reisch, Rolewink, Geiler, Wimpheling, um nur einige der bedeutenderen zu nennen. Manche unter den Genannten hatten auch ihre Zeiten, da sie sich von den Zeitideen bezüglich der kirchlichen *Autorität* beeinflussen ließen, sie leuchten aber um so mehr als Vorbilder in ihre Zeit hinein gerade durch die Entschiedenheit, womit sie sich davon losmachten, als sie deren Verderblichkeit erkannten. Gewiß ist, daß es durch die ganze Periode der Verwirrung hindurch in Deutschland nie an Männern fehlte, bei denen man das Rechte bezüglich der *Lehre* wie bezüglich des *Lebens* hätte finden können, wenn es einem darum zu tun war.

Volk einfach zu den schlechten Völkern zu rechnen. Und es kommt weiter auf den Unterschied zwischen privater und öffentlicher Sittlichkeit an. So kann es vorkommen, daß ein Stamm Gastfreundschaft und Treue gegen die Fremden übt, daß die soeben aufgezählten Fehler nur überaus selten vorkommen, daß die Sitten einfach und unverdorben sind, daß jedoch, wenn einmal ausnahmsweise ein Angriff auf die Unschuld oder auf das Leben geschehen ist, Fehden und Morde und Parteiungen bis zur Blutrache auf Jahrzehnte hinaus kein Ende mehr nehmen, weil die öffentliche Sitte das verlangt und weil keine öffentliche Gewalt sich um solche Dinge kümmert. In diesem Fall wird man wohl nicht anders sagen können, als daß hier die Zustände schlecht sind.

11. Die private Sittlichkeit, oder die sittlichen Zustände der einzelnen, reichen nicht leicht aus, um über den Charakter einer Zeit oder eines Geschlechtes ein Urteil zu fällen. Es müßte schon ein Laster so allgemein geübt werden, daß es als Laster der Zeit betrachtet werden dürfte, wenn aus ihm ein allgemeiner Schluß gezogen werden sollte. Aber dann tritt schon die öffentliche Sittlichkeit als ausschlaggebend in die Beurteilung ein. Denn wenn eine Schändlichkeit wie das griechische Nationallaster oder das Zweikindersystem offen geübt wird, so daß es gar nicht mehr als Schande gefühlt und nicht mehr als Unrecht verfolgt wird, dann ist es eben kein Privatlaster mehr, sondern ein Laster der Gesellschaft selber oder doch wenigstens ganzer Klassen und Stände.

Überdies ist es wohl kaum möglich, über den Zustand der Privatsittlichkeit jemals genaue und erschöpfende Kenntnis zu erlangen. Jedermann weiß, mit welchen Schwierigkeiten die Moralstatistik selbst heute noch zu kämpfen hat. Beweis dafür sind die bekannten Untersuchungen, die über die protestantischen Gegenden Deutschlands angestellt worden sind. Obschon dabei die möglichste Umsicht angewandt worden ist, wird doch kaum jemand wagen, nach den zu Tage geförderten Ergebnissen ein abschließendes Urteil zu fällen. Wie viel mehr Bedenken muß einer haben, wenn es sich um Zustände in fernen Zeiten handelt! Fast immer ist man genötigt, aus einzelnen, sogen. typischen Fällen Schlüsse auf die Allgemeinheit zu ziehen. Zudem begreift alle Welt, daß nur das Böse Aufsehen macht. Das Gute verbirgt sich dermaßen, daß Maurice Block und andere geradezu behaupteten, es sei nur eine Statistik des Bösen möglich. Ist das auch übertrieben, so ist jedenfalls das gewiß, daß eine Statistik des Guten sehr schwer ist und daß sie immer mangelhaft bleiben wird. Deshalb muß die Geschichtschreibung über die älteren Tage, für die man ja nur auf zufällige Berichte angewiesen ist, die äußerste Vorsicht und Mäßigung an-

wenden, um nicht das Böse zu überschätzen und das Gute zu übersehen oder wenigstens zu gering anzuschlagen.

12. Somit müssen wir uns, um unsere Frage zu entscheiden, zur öffentlichen Sittlichkeit wenden. War diese derart beschaffen, daß wir behaupten dürfen, die der Reformation vorhergehende Zeit sei eine schlechte gewesen?

Um darüber eine Entscheidung treffen zu können, müssen wir drei weitere Fragen stellen. Wie war die Sittlichkeit der Gesellschaft selber und das öffentliche Urteil darüber beschaffen? Wie stellte sich die Auktorität diesen Zuständen gegenüber und wie die Gesellschaft gegenüber dem Verhalten der Auktorität?

13. Die ausschlaggebenden Klassen der Gesellschaft in Deutschland zeigen gegen Ende des 15. Jahrhunderts viele Spuren von tiefem Verfall. Wir haben indes nicht den Mut, sie ohne weiters als verkommen zu bezeichnen. Verhältnismäßig am besten stand es um das Bürgertum. Die Bauern darf man kaum nach dem beurteilen, was durch den steigenden Druck und durch die Vorstellung von der neuen Freiheit später in sie hineingetragen wurde. Die Ritterschaft war auf dem Weg zur vollen Entartung. Was Wimpheling von ihr erzählt, das finden wir im Kampf mit den Kölnern und bei den bösen Genien Luthers, bei Sickingen und Hutten, übervoll bestätigt. Die Orden litten vielfach an ärgerlichem Verfall, versöhnen uns aber wieder durch die zahlreichen und mustergültigen Reformen, die dem 15. Jahrhundert, namentlich in der zweiten Hälfte, ein so ehrenvolles Gepräge aufdrücken.

Es handelt sich hier zumeist um den Klerus. Ihn zu beurteilen ist eine heikle Sache. Er ist vielleicht der am wenigsten bekannte Teil der mittelalterlichen Gesellschaft. Daß er damals an einem großen Gebrechen litt, an der Unenthaltsamkeit, ist eine bekannte Sache. Sehr schwierig ist es aber zu sagen, bis zu welchem Grade dieses Unheil in ihm herrschte. Von den landläufigen Anklagen darf man sich nicht prüfungslos einnehmen lassen. Der geistliche Stand, der geschlossenste und einheitlichste, bringt es mit sich, daß man über Dinge, die in seinem Schoß vorgehen, immer in der Mehrzahl redet. Nie hat ein Pfaffe einmal etwas Böses getan, es sind immer die Pfaffen, die das immer so trieben. Erasmus sogar, der es wahrhaftig nicht daran fehlen läßt, die Fehler der Ordensleute zu übertreiben und zu verallgemeinern, muß doch selber sagen, daß man der Gesamtheit zurechnet, was nur einzelnen zur Last fällt.[1]

[1] Itaque fit ut ob paucorum malitiam male audiant universi. Erasm. Ep. 380 (Lugd. Batav. 1703, III, 406 a).

Unter diesen Umständen ist es nicht leicht, ein abschließendes Urteil über den Klerus dieser Zeit zu fällen. Die Feinde des Klerus lassen selbstverständlich an ihm keinen guten Faden, die Eiferer für die Reform und die Sittenprediger[1] sind natürlich auch nicht geneigt, die Übelstände zu verkleinern, sie lassen sich vielmehr mitunter zu Äußerungen und Darstellungen hinreißen, die man weder buchstäblich nehmen noch auch immer ganz entschuldigen kann.[2] Die Synoden und die kirchlichen Verordnungen beschäftigen sich fortwährend mit den Mißständen, und das Volk hängt doch vielfach mit der alten Verehrung und Treue an seinen Geistlichen. Wenn ein Priester die erste Messe feiert, sagt Luther, da ist eine Freude, daß kein Auge trocken bleibt.[3] Kein Vater und keine Mutter, die nicht ein Kind im Priesterstand oder im Kloster haben wollten.[4] Und er selbst muß gestehen, wiewohl zu seinem Leidwesen, daß der größere Teil unter den Geistlichen ein frommes, tugendhaftes Leben führt, und deshalb als gerecht und fromm vor der Welt in großem Ansehen steht, wenn er ihnen das schon als Pharisäismus auslegt.[5] Und selbst ein so maßloser Ankläger wie Nikolaus von Clemanges, bei dem, um mit Schwab zu reden,

---

[1] Über sie ausführlich bei Schwab, Gerson 470 ff.

[2] Oculos aperite et inquirite, si quae hodie Claustra Monialium facta sint quasi prostibula meretricum? Si quae Cathedrales Ecclesiae factae sint quasi speluncae raptorum et latronum? (So Henric. de Hassia (Langenstein), Consilium Pacis, cap. 18. Gerson Epp. 1706, II, 838. d. Hardt, Concil. Constant. II, I, 56. Ähnlich der heftige Busch (Chronicon Windeshemense c. 3; ed. Grube p. 13) und Nic. de Clemangis, De ruina Ecclesiae (De corrupto statu Ecclesiae) cap. 36 (Hardt, I, III, 37 sq. Brown, Fasciculus II, 566). Und der maßlose Bernhard a Gasconia predigt auf dem Konzil zu Konstanz: „Curia Romana non curia divina, sed diabolica ... Totus fere clerus diabolo est subjectus ... Totus mundus in errore.“ (Hardt I, III, 881 sq.) Solche Ausdrücke brauchte Luther nur aufzunehmen, und er nahm sie auch wörtlich auf.

[3] „Cum summo fletu spectatorum.“ Lauterbach 186. „Daß auch die Zuseher stunden und weineten für Freuden.“ Förstemann, III, 336. Erl. 60, 400. Colloquia, Bindseil I, 119.

[4] „Nulla mater fuit quae non voluit habere monachum vel presbiterum.“ — „Es ist keyn vatter und mutter gewesen, die nicht hat wollen eynen Pfaffen, Munch oder Nonne aus yhrem kind haben. Also hat eyn nar den andern gemacht.“ Wei. 14, 39. Erl. 52, 241.

[5] „Als da thun die da vil wircken, beten, vasten ..... darein sy hoffen und vermainen also frumm zu werden, als da sind die hoffertigen hailgen, die großtheter, teufels martrer. Die allsampt seind Herodes volck, als da layder seynd der meertail im gaistlichen stand, die da got mit iren hüpschen wercken wöllen den himel abpoldern. Dise gleißner haben all ain groß ansehen vor der welt, als seyen sy allain die gerechten und frummen.“ Wei. 7, 239. Erl. 16, 36.

das rhetorische Pathos die geschichtliche Treue überwuchert,[1] sieht sich genötigt, zuzugestehen, daß in allen Ständen „einige und vielleicht sehr viele" Gute und Gerechte seien, nur sei ihre Zahl im Verhältnis zu den Schlimmen so gering, daß er von ihnen schweigen wolle.[2] Die geistige Schrift „De squaloribus" aber stellt gerade den Mitgliedern der so verlästerten Kurie ein noch viel günstigeres Zeugnis aus.[3]

Ob nun aber die Bösen die Mehrzahl bildeten, wie Nikolaus von Clemanges und gleich ihm Nikolaus von Siegen[4] behauptet, oder die Guten, wie Luther sagt, auf jeden Fall war das Unheil zu einer Höhe und zu einer Hartnäckigkeit angewachsen, daß man kaum anders kann, als von einem Verderbnis des geistlichen Standes zu sprechen. Die Synoden der Zeit handeln zu oft von diesem traurigen Gegenstand, als daß man nicht annehmen müßte, es sei überall durch die Verhältnisse Anlaß dazu gegeben gewesen. Die unenthaltsamen Priester trieben ihr Wesen so offen und so prahlerisch, und die Konkubinen benahmen sich so frech und übermütig, daß es fast schien, als sei das Laster keine Schande, sondern eine Ehre,[5] und daß mitunter ihr herausforderndes Auftreten zu öffentlichen Volksaufläufen führte.[6] Und was noch schlimmer ist, das Übel schien so unausrottbar, daß sich viele Bischöfe damit begnügten, es mit einer

---

[1] Schwab, Gerson 494.

[2] „Nec sum nescius, in singulis quibusdam statibus aliquos, et forte plurimos bonos, justos, innocentes esse." De ruina Ecclesiae c. 39. 40. (*Hardt*, I, III, p. 41 sq. *Brown*, II, 566 sq.

[3] Maxime cum plerique eorum saepius et multum orent, stricte sua jejunia servent, et largas dant eleemosynas, frequenter in ecclesiis confitentur, saepius missas legant et audiant, veneranter suscipiant sacramenta, justitiam prosequantur et diligant, misericordes sint et pii, continentes et casti, veraces et magnae fidei, multisque aliis virtutum operibus excellenter intenti. De squaloribus Romanae Curiae. (*Brown*, Fasciculus II, 591.)

[4] „Quia totus mundus, et si non omnes, heu plures clerici et plebani parochiarum hac infirmitate et vicio carnis laborant." Nicol. de Siegen, Chronicon Eccles. ed. Wegele 406, 22 f. Der eben genannte Bernhard a Gasconia sagt: Non loquor de omnibus, sed exceptis excipiendis." Hardt I, III, 886.

[5] „Concubinatus in clero tam publice et solemniter (?), et meretrices illic tam pretiose vestiuntur et tantum honorantur, quasi sic vivere utrique sexui non sit vitiosum et inhonestum, sed honorabile et gloriosum." De squaloribus Curiae Romanae (*Brown*, Fasciculus II, 585). Über den Verfasser dieser (zu Anfang und zu Ende stark gepfefferten, sonst aber herzlich langweiligen) Schrift s. Haller, Papsttum und Kirchenreform, 483 ff.

[6] So 1377 in Erfurt. S. *Nicol. de Siegen*, p. 402, 25 ff.

Geldbuße zu belegen, ja gegen eine Geldstrafe sogar zu dulden,[1] und daß man ernstlich darüber beriet, ob man nicht lieber die Priesterehe erlauben, als diesen vergeblichen Kampf führen wolle.[2] Kein Wunder, daß sich zuletzt die Meinung bildete, das Konkubinat sei überhaupt keine Sünde.[3] Das Unheil war allgemein,[4] im skandinavischen Norden wie in Frankreich, in Spanien und in Italien — hier vielleicht noch am wenigsten —,

---

[1] Das wird bei Nikolaus von Clemanges in einer Weise dargestellt, die nicht gehässiger sein könnte. „Jam illud, obsecro, quale est, quod plerisque in dioecesibus rectores parochiarum ex certo et conducto cum suis praelatis pretio passim et publice Concubinas tenent? Quod subditorum excessus et vitia omniaque officia, quae judiciis praeesse (?) sunt solita, publice venumdant? (De ruina Ecclesiae, c. 22. *Hardt*, I, III, 23 f. *Brown*, Fasciculus II, 562). Diese Auffassung entspricht dem Ton, der in der ganzen Schrift herrscht. Man braucht nicht geradezu mit Féret zu sagen „cette exgération confine au mensonge sur certains points“ (La faculté de théologie de Paris. Moyen-âge IV, 289), um in dieser wie in so manchen anderen Stellen arge Übertreibungen anzuerkennen. Kein Wunder, daß Nikolaus schon zu Lebzeiten viele Anfechtungen erfahren mußte (*Launoi*, Regii Navarrae Gymnasii histor. Opp. 1732, IV, I, 55b f. *Hardt* I, II, 78). Dabei muß immer noch die Möglichkeit zugegeben werden, daß das Büchlein nicht von ihm ist, denn die Frage ist noch nicht endgültig entschieden. Sie entspricht übrigens dem Charakter des sonst ebenso frommen als tiefgebildeten Mannes. So bemerkt Denifle zu dem Schreiben der Universität Paris an die zu Köln vom Juli 1394: „Epistola non caret malitia, nam exarata est a Nicolao de Clamengis (Cartular. Univ. Paris III, 630). Was aber die Tatsache selbst betrifft, so ist sie nur allzu sehr bestätigt, denn eine Reihe von Synoden verbietet den Bischöfen, Geld oder Geschenke anzunehmen und dafür das Konkubinat zu dulden oder zu ignorieren (Hefele, Konziliengeschichte VII, 385, 416, 422, 594, VIII, 97). „Quia in quibusdam regionibus nonnulli jurisdictionem ecclesiasticam habentes pecuniarios questus a concubinariis percipere non erubescunt, paciendo (patiendo) eos in tali feditate sordescere“ (*Joa. de Segovia*, Histor. Syn. Basil. l. q. c. 12. Vindob. 1873, II, 774).

[2] Darüber berichtet ausführlich Nikolaus von Siegen p. 406 f., nur sagt er nicht, wo das geschehen sei. Nikolaus ist selber unklar darüber, da er sagt, „Henricus Gulpen, abbas monasterii S. Aegidii in Nurenberga“, sei „unus et principalis (ex principalibus) in concilio Constanciensi sive Basiliensi“ gewesen. Auf dem Konzil von Basel oder wenigstens bei den Verhandlungen mit den Böhmen kommt der Abbas S. Aegidii nicht selten vor. Eine Verhandlung über den Cölibat, in der er so entschieden für dessen Beibehaltung aufgetreten sei, findet sich in Basel nicht. Vielleicht bezieht sich die Erzählung auf die Erörterungen, die das Buch des Nikolas Saygnet (Saginetus, *Fabricius-Mansi*, Bibl. latina VI, 142) über die Erlaubtheit der Priesterehe im Juni 1423 hervorrief (Gerson, Opp. 1706. II, 634. c. Ebda. p. 617 d. steht 1413; aber in diesem Jahr scheint Gerson nicht in Lyon gewesen zu sein).

[3] Hefele, Konzilien-Gesch. VII, 416; VIII, 467; Döllinger, Beiträge III, 205 sq.

[4] Die Aufzählungen bei Gieseler II, III 189.

am schlimmsten jedoch in Deutschland. Dort hatte es, wie die Synode von Salzburg aus dem Jahre 1418 bezeugt,[1] während des Schismas Eingang gefunden, bald aber solche Ausdehnung angenommen, daß, wie Kardinal Julian Cesarini sagt, die Laien drohten, sie würden über die Geistlichen herfallen, wie die Hussiten, wenn keine Besserung eintrete.[2] Nichtsdestoweniger blieben die Dinge wie sie waren, so daß das Onus Ecclesiae — freilich auch eine mit Maß zu benutzende Quelle — behauptet, in Deutschland seien wenige Seelsorger, die nicht mit dem Schandfleck des Konkubinates behaftet seien.[3]

14. Im vorausgehenden ist auch bereits zum Teil eine Antwort auf die Frage gegeben, wie sich die kirchliche Obrigkeit gegen die Übelstände der Zeit verhalten habe. Die einzige Tatsache, daß die Bischöfe an vielen Orten die unenthaltsamen Geistlichen mit einer Geldstrafe belegten, im übrigen aber, sei es aus sträflicher Nachsicht, sei es aus hoffnungsloser Verzweiflung, die Dinge gehen ließen wie sie waren, zeigt zur Genüge, daß es hier an schwerer Pflichtverletzung nicht gefehlt habe. Auf den Synoden haben sich die Bischöfe freilich wieder aufgerafft und diese Vernachlässigung verurteilt. Jedoch was bedeuten allgemeine Verordnungen, wenn sich nicht überall die Männer finden, die sie herzhaft und ohne Menschenrücksicht durchführen? Der Mangel daran aber war die Krankheit der Zeit. Die deutschen Bischöfe vor der Reformation waren vielfach weit besser als in manchen Abschnitten der Vergangenheit. Nur griffen sie oft zu wenig kraftvoll durch, zum Teil aus Mangel an Mut, zum Teil auch gehemmt durch die immer schwieriger auf ihnen lastenden äußerlichen Verhältnisse, — eines der schlimmsten war die ewige Widersetzlichkeit ihrer Kapitel — und die wenigen, die Ernst machen wollten, waren dann zu sehr vereinsamt, als daß sie viel hätten ausrichten können.

---

[1] Hefele VII, 379.

[2] Der Kardinal Julian Cesarini schreibt an Eugen IV. u. a.: „Incitavit me eciam huc venire deformitas et dissolucio cleri Alemanie, ex qua layci supra modum irritantur adversus statum ecclesiasticum. Propter quod valde timendum est, nisi se emendent, ne layci more Hussitarum in totum clerum irruant, ut publice dicunt. Et quidem hujusmodi deformacio magnam audaciam prebet Bohemis, multumque colorat errores eorum . . . . . Animi hominum pregnantes sunt, jam cupiunt evomere venenum, quo nos perimant; putabunt de sacrificium offerre Deo, qui clericos aut trucidabunt aut spoliabunt . . . . . (*Joa. e Segovia* Histor. Syn. Basil. l. 2, c. 15. Vindob. II 97, 99, vgl. 102 f. *Brown*, Fasciculus I, 56, 57. *Hefele*, VII, 452 ff.)

[3] In Alemania me hercle, pauci sunt curati, qui non foetore concubinatus marcescunt. (Onus Ecclesiae, 21, 6.)

Und ähnlich stand es mit der Kirche im großen. Davon ist keine Rede, daß sie des Verderbens frivol gespottet habe.[1] Die Verwickelung in die politischen und sozialen Kämpfe hinderte jedoch alles erfolgreiche Einschreiten. Die Verhandlungen zu Konstanz und zu Basel waren durch die inneren kirchlichen Wirren vergiftet und zum vornhinein nutzlos gemacht. Die Reformdekrete des Konzils vom Lateran dürfen denen von Trient als ebenbürtig zur Seite gestellt werden. Nur dürfte man auch ihnen als Sinnspruch die Inschrift vom Grabmal Hadrians VI. voraussetzen: Ach, wie viel kommts darauf an, in welche Zeit auch das trefflichste Werk fällt! Die Gesetze waren gegeben, aber wo waren die Männer, die sie treu und stark durchgeführt, und wo die Christen, die sich ihnen ernst unterworfen hätten? An den Gesetzen fehlte es nicht, wohl aber an den Menschen, unten wie oben.

Eine ganz besondere Schuld fällt hierbei auf die Prälaten niederen Ranges am päpstlichen Hof und deren Kreaturen allüberall, die so verhaßten und verachteten Kurtisanen. Ihnen ist es zu allermeist zuzuschreiben, daß die römische Kurie der Gegenstand des allgemeinen Ingrimms und Spottes geworden ist. Ihre einzige Sorge war emporzukommen und sich das hierfür nötige Geld zu verschaffen. Nicht alle waren geistig so leer und windig wie der armselige Miltiz. Aber sein Leichtsinn, seine Oberflächlichkeit, seine Skrupellosigkeit sind ein Beispiel für viele andere. Bei manchen steigerten sich diese übeln Eigenschaften bis zur Frivolität, namentlich unter dem Einfluß des Humanismus. In ihrer Geringschätzung gegen die Mönche sahen sie es oft nicht ungern, daß diese im Kampf gegen falsche Lehren und sittliche Übelstände auf arge Anfeindungen und große Schwierigkeiten stießen. Dabei taten sie sich etwas zu gute darauf, durch vornehmen Optimismus den finsteren Fanatismus jener Zionswächter recht hervortreten zu lassen. Nur wenn es sich darum handelte, die Skandalchronik des römischen Hofes zu schreiben, da stellten sie ihren Mann, wie gerade die Deutschen Dietrich von Nieheim und Burchard von Straßburg. Man muß nämlich bei dem Gesagten nicht bloß an die Hofherren in Rom denken. Die feinen Professoren und Abbés waren überall ganz genau ebenso gesinnt. Die Mitarbeiter an den Epistolae obscurorum virorum, Crotus Rubianus, Mutianus Rufus, Hermann Nuenar und so manche andere sind sprechende Zeugen dafür. Was heilig ist, muß ihrem

[1] Es entspricht dem ganzen Geist, aus dem die Schrift De squaloribus entsprungen ist, daß sie auch diesen Vorwurf nicht spart. (*Brown*, Fasciculus II, 585).

Spott dienen, was den Theologen und den Mönchen Verlegenheit bereitet, wird von ihnen gefördert, wer von Gefahr für die Religion redet, wird als Einfaltspinsel an den Pranger gestellt. Wie klein und kleinlich sich der größte aus allen, Erasmus, in diesem Stück benahm, das haben wir bereits bei einer andern Gelegenheit besprochen.[1]

15. Damit ist zugleich die Frage beantwortet, wie sich die Untergebenen zur kirchlichen Obrigkeit stellten, wenn diese versuchte, den Übelständen entgegenzutreten. Wir finden zwar nicht mehr die furchtbaren Angriffe auf die Bischöfe, die solche Schritte wagten, wie in der Zeit Gregors VII.[2] Desto mehr hatten sich die Übeltäter an den passiven Widerstand gewöhnt. Oder sie ließen für den ersten Augenblick von ihren Übeltaten, und kehrten unverweilt wieder zu ihnen zurück. Der Kampf gegen das Konkubinat liefert dafür Beispiele in Menge. Und die Laien drohten auf der einen Seite, selbst einzuschreiten, wenn die Kirche ihre Pflicht nicht tue. Tat aber ein Bischof seine Pflicht, so fanden die Pflichtvergessenen an den Laien die besten Helfer, so daß alle Maßregeln zur Besserung vergeblich waren.[3] Der Adel stand natürlich immer auf Seiten der Widerspenstigen, die meist ihm entstammten, da er alles Interesse daran hatte, daß die ihm so günstigen Übelstände nicht abgestellt würden. Begreiflich, daß die Kirche oft gewichtige Gründe hatte, zu schweigen und nichts zu tun, denn Gesetze zu geben und diese nicht aus-

---

[1] Weiß, Lutherpsychologie[2] 106 f.

[2] Z. B. *Odoric. Vitalis,* Hist. Eccl. P. 3, l. 12, c. 13. (*Migne,* P. L. 188, 887, sq.) Andere Beispiele bei Gieseler II, III, 13, ff.

[3] Ein Beispiel aus Paderborn vom J. 1409 bei Gobelinus Persona, Cosmodromium 1599, 288. Wimpheling bekämpft die Geldgier der Geistlichen, muß aber bemerken: „Sacris initiatus si pauper est, nemo, neque Iudaeus quidem, illo despectior est.“ (Riegger, Amoenitates Friburgenses 398). In anderen Fällen ist es das Vorgeben, die Päpste könnten sich unter dem Vorwand einer Reformation Eingriffe in die Landeshoheit erlauben, was die weltliche Macht zum Widerstand gegen die Durchführung der Reformdekrete ermunterte. Und wenn dann vollends ein verkommener Nonnenkonvent wie der von Sonnenburg, den man am besten gleich einem Hornißnest ausgebrannt hätte, einem Hungerleider nach Art des Herzogs Sigmund einige Pfennige anbietet, falls er ihm seinen Schutz gewähre, dann kann es kommen, daß ein Kardinal-Legat, und hieße er auch Nikolaus von Cusa, den Versuch, dort etwas Zucht einzuführen, mit harter Kerkerhaft zahlen muß. Da war schwer zu reformieren. Darum sollte man nicht so leichthin der Kirche vorzuwerfen wagen, sie habe das ihrige nicht getan, um den Übelständen zu steuern, es könnte sonst sein, daß auch hier die Worte zuträfen: Itaque testimonio estis vobismetipsis, quia filii estis eorum, qui prophetas occiderunt. (Mat. 23, 31.)

führen zu können ist noch weit verhängnisvoller als die Dinge ohne Widerstand ihren Gang gehen lassen.

16. Alles in allem gerechnet müssen wir demnach die Zeit, aus der die Reformation herausgewachsen ist, eine *schlechte Zeit* nennen, weniger wegen der Allgemeinheit des Verderbens, als vielmehr wegen der inneren Gründe, die wir im vorausgehenden besprochen haben. Nicht das macht eine Zeit schlecht, um es abermals zu sagen, daß alle einzelnen schlecht sind, sondern das, daß die öffentlichen Zustände schlecht sind. Deshalb kann eine Zeit massenhafte Verirrungen aufweisen und doch nicht schlecht zu heißen verdienen — wir dürfen hierfür wohl die Zeit Innozenz III. anführen —, während gerade die Zeit, die wir behandeln, im einzelnen so viele Züge christlicher Frömmigkeit, Opferliebe und Wohltätigkeit aufweist, daß man leicht der Versuchung unterliegen könnte, sie in glänzenden Farben zu schildern, wenn man sich in eine allzu ausführliche Kleinmalerei einlassen wollte. Das ist überhaupt bei einer Schilderung der sittlichen und der religiösen Zustände eine Gefahr, die nicht selten zu einer Verzeichnung des ganzen Bildes führt, sei es im guten oder im üblen Sinn, daß man zu sehr ins *Kleine* geht, und dann über der Masse der Einzelheiten die Fähigkeit zum Zusammenfassen und insbesondere die Fähigkeit verliert, zwischen den Privatsünden oder den Privattugenden und den öffentlichen Zuständen zu unterscheiden.

17. Die *religiösen Zustände* innerhalb des christlichen Volkes — wir beschränken uns auf Deutschland — waren aber, im großen gerechnet, durchaus nicht unerfreulich. Menschliche Schwachheiten und Verirrungen sind ja überall zu finden, wo Menschen leben wie wir alle sind. Doch zerstören diese nicht das Gute, an das sie sich hängen wie der Schwamm an den Baum. Das bezeugt auch das 15. Jahrhundert. Im ganzen war das Volk, obschon die Achtung vor der kirchlichen *Autorität* vielfach Schaden gelitten hatte, der katholischen *Religion* in Herz und in Tat so treu ergeben wie nur jemals. Es hielt sich nicht überall auf gleicher Höhe, aber in Süd- und Oberdeutschland und den Rhein hinab bis in die Niederlande kann man ihm aufrichtige Anerkennung nicht versagen. Dafür haben wir einen klassischen Zeugen aus der Zeit selbst an dem vorzüglichen Formicarius des Johann *Nider*, eines der hervorragendsten Männer im damaligen Deutschland. Seine tief religiöse und ernste Gesinnung, die ihn zu einem so einflußreichen Reformator machte, seine ausgezeichneten Gaben, die ihm die schwierigsten diplomatischen Aufgaben anvertrauen ließen, seine Kenntnis der Zustände, die er sich in ganz Deutschland, Österreich und Böhmen erworben hatte,

das alles macht ihn zu einem berufenen Beurteiler für seine Zeit.[1] Nun schreibt er jenes liebliche Buch noch überdies ausdrücklich in der Absicht, um unter so verschiedenen Ansichten über die Lage der Dinge das Richtige festzustellen. Er ist aber genötigt, dem christlichen Volk ein günstiges Zeugnis auszustellen, und weiß dies mit überzeugenden Belegen zu erhärten. Daß er dabei durchaus nichts beschönigt noch übertrieben hat, davon kann man sich bei jedem selbständigen Blick in die wirklichen Zustände überzeugen. Wer die Schilderung des religiösen Volkslebens im Leben der heiligen Lidwina liest, wer die zahlreichen Gebet- und Erbauungsbücher durchgeht, aus denen Vinzenz Hasak seine liebenswürdigen Auszüge mitgeteilt hat,[2] wer die religiöse Malerei des 15. Jahrhunderts prüft, der wird gestehen müssen, daß wir hier eine aufrichtige, eine tiefe, eine rührende Frömmigkeit vor uns haben.

18. Damit ist der Weg gebahnt zur Beantwortung der Hauptfrage, welchen Einfluß alle diese Zustände auf die Entstehung der Reformation geübt haben.

Zu einem großen Teil unkirchlich, selbst kirchenfeindlich waren die Kreise der Humanisten, die herabgekommenen Ritter, deren Treiben Wimpheling so entsetzlich schildert,[3] und jener Teil des Klerus, der vom Humanismus angesteckt war. Gleichgültig, kalt, ohne lebendigen Glauben, vielfach selbst ohne rechte Kenntnis der Glaubenslehren, vegetierten jene Geistlichen dahin, deren Treiben wir kennen gelernt haben, zusamt dem wesensverwandten Bodensatz in den Orden. Sonst finden wir nirgends in weiteren Kreisen eine nennenswerte Schmälerung des katholischen Lebens und der christlichen Frömmigkeit. Natürlich mußten das innere Leben und die Kenntnis des Glaubens Schaden nehmen, wo die Hirten selber zuchtlos waren. Im Norden scheint das Autoritätsgefühl am tiefsten gesunken zu sein.[4] Meist war das Volk noch immer kirchlich. Die Volks-

---

[1] Hoffentlich verzeiht Hansen diese Behauptung trotz seines Verwerfungsurteils (Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, 89 ff.).

[2] Darüber Weiß, Lutherpsychologie [2] 141.

[3] (Riegger) Amoenitates literariae Friburgenses, 383 ff.

[4] Von Sachsen sagt das *Aeneas Sylvius* ausdrücklich. (De Europa c. 32. Opera Geographica et historica. Helmstad. 1699, p. 287). Die Gesandschaft, die Sigismund an Eugen IV. schickte, dehnt dies noch viel weiter aus. Nachdem sie vielerlei Übel besprochen hat, sagt sie: Perpendit etiam Sua Majestas, quod obedientia, quae Vestrae Sanctitati et Ecclesiae debetur, in pluribus Christianorum et signanter

literatur macht kein Hehl aus den Fehlern der Geistlichen und sagt ihnen derb die Wahrheit in Scherz und Ernst, aber sie tritt nicht gegen den geistlichen Stand auf, wie sich auch das Volk nicht seiner amtlichen Tätigkeit entzieht. Beruhte auch vieles davon auf der Macht des Herkommens, fehlte der äußerlichen Haltung leicht begreiflich nur zu oft die Stütze der innerlichen Achtung, so ging doch alles seinen gewohnten Gang. Die Bischöfe waren jener Teil der Kirche, der dem Volk am meisten ferne stand. Vielfach kamen sie ihm kaum anders zum Bewußtsein denn als weltliche Herren. Deshalb richtete sich auch das Mißvergnügen über sie weit mehr gegen ihre fürstliche als gegen ihre kirchliche Würde. Und die Päpste hatten freilich in den traurigen Zeiten des Schismas viel an Achtung verloren. Gleichwohl hätten jene Wirren nicht hingereicht, um den Glauben an die päpstliche Macht zu erschüttern, wenn nicht die unheilvolle Wühlarbeit der Occamisten und der Gallikaner gewesen wäre. Trotzdem finden wir zu Ende des Jahrhunderts im deutschen Volk das päpstliche Ansehen aufrecht stehen. Ein merkwürdiges Zeugnis hiefür liefert uns Wimpheling, gewiß ein Mann, dem es weder an Urteil und Kritik noch an Ernst fehlt. „Du, ruft er im Namen der bedrückten Geistlichen, Du, oberster Priester Alexander — es ist Alexander VI. — Vater der Stadt und des Erdkreises, erster Grundstein der Gerechtigkeit, einzige Zuflucht des Klerus, dessen Gewalt unaussprechlich, dessen Schwert nach beiden Seiten schneidet und bis an die Grenzen des Erdballs reichend keine Waffen findet, die ihm widerstehen könnten.“ [1] Gegen eine solche Sprache aus solchem Mund fallen vereinzelte Äußerungen minder bedeutender Männer, die mitunter nicht einmal den Mut hatten, ihren Namen zu nennen, [2] wenig ins Gewicht. Selbst jene, die mit höchstem Freimut die Fehler der Päpste

---

Germaniae finibus, nec curatur tam per Ecclesiasticos quam Saeculares, quemadmodum apparet in Episcopatibus Trevirensi, Trajectensi et aliis multis, qui nec excommunicationes nec mandata apostolica curant, et alios ad similia trahunt. (*Martene* et *Durand*. Amplissima Collectio VIII 96. a. *Mansi*, XXX, 114 e.) Anderswo wird wieder über Salzburg und Passau wegen Verachtung der kirchlichen Anordnungen und Strafen geklagt. Man wird wohl so ziemlich von allen Teilen Deutschlands ähnliche Zeugnisse zusammenstellen können, wenn auch mit einigem Unterschied in Bezug auf den Grad.

[1] Tu, o maxime pontifex Alexander, Urbis pater et orbis, summum justitiae fundamentum, unicum Cleri refugium, cujus potestas ineffabilis, cujus gladius ex utraque parte acutus fines attingit orbis terrarum . . . . nec ulla ei possunt arma resistre. Aemonitates Friburgenses 394.

[2] Beispiele bei Janssen-Pastor I[17] 736 ff. Gieseler II, IV, 239.

tadeln, wie der Verfasser des Onus Ecclesiae — angeblich Berthold, Bischof von Chiemsee — bleiben bei dem alten Glaubensbekenntnis der katholischen Christenheit: „Was die römische Kirche anordnet, das muß von allen gehalten werden, und wer den apostolischen Befehlen zuwiderhandelt, der schließt sich selbst vom heiligen Dienst aus.“ [1]

Niemand, der den katholischen Geist kennt, wird sich darüber wundern. Der Katholik braucht sich nicht erst künstlich und mühsam den Unterschied zwischen dem kirchlichen Amt und dessen Träger zurecht zu legen. Das ist für ihn etwas selbstverständliches. Fühlt er über den Fehlern der Person seinen Glauben an das Recht des Amtes und die Kraft seiner Tätigkeit schwinden, dann ist das ein Beweis dafür, daß sein Glaube an die göttliche Einsetzung der Kirche überhaupt bereits im Wanken ist. Denn diesem zufolge hängt die Würde wie die Wirksamkeit der kirchlichen Stellung nicht von der Person der Träger, sondern von der übernatürlichen Anordnung ab, die auf Christus selbst zurückgeht. Niemand hat das besser dargestellt als Augustinus im Kampf gegen die Donatisten. Seine Lehre blieb der Glaube des ganzen Mittelalters. Diesen darf man schlechterdings nicht nach den Grundsätzen erklären, die durch den Protestantismus herrschend geworden sind. Seitdem hat sich die Denkweise vollständig geändert. Denn wo keine von Christus selbst unmittelbar ausgehende übernatürliche Vollmacht im kirchlichen Amt und keine göttliche Kraft im Sakrament und in der Kirche, die das Amt ausübt, anerkannt wird, dort muß selbstverständlich mit der Achtung vor der Person auch die Achtung vor ihren Lehren und Befehlen sinken, da man diesen nur aus Rücksicht auf die moralischen Eigenschaften ihres rein menschlichen Trägers Bedeutung beilegt.

So lange das Volk den katholischen Glauben wahrte, wurde es weder an der Ehrfurcht vor Papsttum und Priestertum noch an der Treue gegen das kirchliche Leben, noch am Glauben bezüglich der Heilsmittel irre.[2] Heute muß einer zuvor mit dem Glauben an die Kirche und ihre göttliche Ge-

---

[1] Quisquid ecclesia Romana statuit vel ordinat, ab omnibus est observandum, et qui apostolicis voluerit contraire decretis, exsors fiet a sancto ministerio. Onus Ecclesiae 19, 2. (Die Stelle ist zusammengesetzt aus zwei Zitaten, die sich im Dekret Gratians 1. p. d. 19, c. 4. und 5. finden.)

[2] Wie sehr man sich täuscht, wenn man die scharfen Worte so vieler Bußprediger und Sittenrichter aus jener Zeit so auslegt, als ob sie die Kirche selber angreifen wollten, dafür liefert einen sprechenden Beweis die Untersuchung gegen den merkwürdigen Jean de Varennes (Gerson Opp., 1706. I, 915 ff.). Über diesen s. *Féret*, La faculté de théologie de Paris. Moyen-âge III, 207 ff. *Valois*, La France et le grand Schisme III, 84 ff. u. ö.

walt gebrochen haben, wenn es dahin kommen soll, daß er sich auf das schlimme Leben der Priester zur Rechtfertigung für eine Glaubensneuerung beruft. Anders die mittelalterlichen Häretiker,[1] und noch die Wiclifiten und die Hussiten. Für sie war damals diese Berufung nicht ein Grund, um den Glauben abzuwerfen, sondern nur ein Vorwand zur Entschuldigung ihres bereits vollzogenen Abfalles vom Glauben. Heute ist die Leugnung der Kirche das erste, damals war sie das letzte.[2] Das katholische Volk dachte und handelte damals, wie es noch heute denkt und tut. Wenn ein Priester Ärgernis gibt, so finden die, welche selber ärgerlich leben, darin um so größeren Trost, je mehr sie ihn herabziehen; die Eifrigen unter den Gläubigen aber seufzen nur im Stillen, dafür bemühen sie sich für ihren Teil, durch größeren Eifer im Dienste Gottes die Kirche schadlos zu halten und für das Unheil Sühne zu leisten.

Ein öffentliches Ärgernis in der Kirche ist immer eine Zeit der Entscheidung für viele und darum eine Zeit der Scheidung. Die der Kirche und des Glaubens satt sind, jubeln, weil sie einen Vorwand gefunden haben, um ihre Abwendung von der Wahrheit zu entschuldigen, die Treugebliebenen schließen sich um so enger zusammen und halten um so fester zur Kirche. Die Schlimmen, die Selbstgerechten und die unerbittlichen Tadler werden noch schlimmer, die Guten treibt es zur Einkehr in sich und zu engerem Anschluß an Gott. Denn das ist der einzige Weg, sagt Augustin, um in solchen Zeiten den Frieden zu bewahren, daß man das Gebot Gottes mit größerer Liebe umfasse, daß man sich in der Sanftmut übe und so in der Wahrheit bleibe und in der Liebe wachse.[3]

19. Dem Gesagten zufolge brauchen wir uns nicht darüber zu verwundern, daß diese Prüfungszeit für viele nicht ohne großen Schaden vorübergegangen ist. Der schlimmen Elemente waren doch bereits zu viele, als daß es nicht noch schlimmer hätte werden sollen. Und der Klerus half ihnen vielfach treulich auf diesem Weg, teils durch seine Nachlässigkeit, teils durch die Förderung unkirchlicher Gesinnung. Je mehr die Geistlichkeit ungeistlich wurde und ihr Heil in der Weltförmigkeit oder im Liberalismus suchte, desto mehr verlor die Welt den

[1] Gieseler II, II[4] 610.

[2] Vgl. Lutherpsychologie [2] 20.

[3] Contra hoc malum .... consolatur nos et hortatur Scriptura, ubi dicitur: Pax multa diligentibus legem tuam et non est illis scandalum (ps. 118, 163). .... Concinit huic sententiae etiam: Mites autem hereditate possidebunt terram et delectabuntur in multitudine pacis. (ps. 36, 11) .... ut acquiescas .... veritati amicus, pace plenus, caritate fervidus, contra scandala munitus. *Augustin.* Sermo 81, 1.

Glauben an den geistlichen Charakter der kirchlichen Personen, selbst wo sie noch an dem übernatürlichen Charakter der Kirche selbst festhielt.

Das mußte natürlich doppelt bedenklich werden in einer Zeit, da nicht bloß die äußere politische und soziale Macht des Laientumes auf den Gipfel stieg, sondern auch die wissenschaftliche und die litterarische Tätigkeit, die bisher fast ausschließlich in den Händen der Kleriker gelegen hatte, anfing, in die der Laien überzugehen.

So gab es kein Gebiet mehr, auf dem nicht das neu aufstrebende Laientum in Kampf wäre verwickelt worden mit dem durch eigene Schuld seines übernatürlichen Ansehens entkleideten und darum überall rückwärts gehenden Klerus. Waren diese Fehden schon erbittert genug auf dem geistigen Gebiet, so führten sie auf dem der materiellen Interessen selbstverständlich am leichtesten zum gewaltsamen Handgemeinwerden. Bei den Fürsten und beim hohen Adel waren es politische, beim Hungeradel, beim verlotterten Rittertum, beim mächtig wachsenden Bürgertum und beim gedrückten Bauerntum waren es soziale und ökonomische Interessen, die der Abneigung und der Kampfbegier täglich neuen Zunder zuführten.

Den allermeisten Grund zum Mißvergnügen, ja zum Haß gegen Rom aber lieferte die päpstliche Geldwirtschaft mit all den verschiedenen kirchenrechtlichen Einrichtungen, die mit ihr in Zusammenhang standen. Auch das Ablaßwesen wurde, und zwar schon früher, unter dem Gesichtspunkt einer Geldvermittlung angesehen und fleißig benutzt, um die Abneigung wider die römische Kurie zu mehren. Nach dieser Seite hin, übrigens auch in anderen Dingen, trug der Klerus das seinige dazu bei, um die Verstimmung des Volkes zu mehren. Die Prälaten klagten über die Geldgier des römischen Hofes und gingen mit dem Beispiel der Steuerverweigerung voran; die niedere Geistlichkeit zog über die Habsucht der Prälaten und die Kunst des Geldmachens bei den Mönchen los; die Klostergeistlichen predigten gegen den Luxus des Weltklerus. Wie es immer so geht, glaubte jeder seinen Stand oder wenigstens seine Person in besseres Licht zu stellen durch Herabsetzung des andern. Zuletzt mußte selbstverständlich der dadurch erst recht entwürdigte geistliche Stand die Gesamtrechnung für alles bezahlen.

20. Die genannten Verhältnisse, die unaufhörlich die Spannung aufrecht hielten und immer wieder zu Ausbrüchen führten, waren zunächst weltlicher Art. Bei der eigentümlichen engen Verbindung der Geistlichen mit dem Weltlichen jedoch, die das Merkmal jener Zeit ist, konnte es nicht ausbleiben, daß sich der Widerstand gegen den lästig

empfundenen weltlichen Einfluß der Kirche gegen die geistliche Gewalt selber wendete. Die geistlichen Fürstentümer, die Bischöfe, die Prälaten, die Stifte und die Klöster als Reichsstände, als Feudalherren und als Großgrundbesitzer, die Zehnten, die Abgaben, die Frohnden und die Leibeigenschaft im Dienste der Kirche, die Politik abhängig von den geistlichen Ständen, die immer noch gewaltige politische Macht der Päpste, das sind nur einige Beziehungen, die zeigen, daß man damals nicht die politische und die soziale Stellung des Klerus angreifen konnte, ohne mit dem Klerus selbst handgemein zu werden. Und so lag es nahe, daß die Verstimmung gegen seine äußerliche Stellung zur Abneigung gegen den Stand überhaupt führte. Daß unter solchen Verhältnissen die berechtigten Klagen über seinen Wandel die Unzufriedenheit leicht zur Geringschätzung, ja zur Verachtung steigerten, ist eine leicht begreifliche Sache. Kam dann noch dazu, daß Kirchenstrafen bis zum Interdikt hinauf verhängt wurden, um die weltlichen Interessen der Kirche, oder Interessen, die man für rein weltlich ansah, gegen die Eingriffe der Laien zu schützen, so begreift sich, daß mit dem Sinken des religiösen Geistes die Erbitterung gegen den Klerus im gleichen Maße stieg, zumal wenn solche Mittel aus Leidenschaft und ohne kluge Mäßigung angewendet wurden.

21. Trotzdem hätten diese Mißverhältnisse für sich allein nicht hingereicht, um den Riß herbeizuführen, der nun so plötzlich eintrat. Auf jeden Fall hätte es noch lange dauern können, wenn ihn nicht Veranlassungen beschleunigt hätten, die aus dem Innern der Kirche selber stammten. Denn die Macht der äußeren Ordnungen und des Herkommens ist in gesellschaftlichen und öffentlichen Verhältnissen so groß, daß sie fortbestehen, selbst wenn Geist und Leben aus ihnen gewichen sind, bis entweder von außen ein übermächtiger Stoß oder das beständige Rütteln von innen das ganze Gebäude umwirft. Seit Jahrhunderten hatten Häretiker wie Katholiken über die angebliche Schenkung an Sylvester Klagen ausgestoßen. Deshalb fiel es niemand ein, an den Kirchenstaat Hand anzulegen, außer wenn der Papst selber mit Waffengewalt andere Staaten angriff. Und so hätten noch hundert Valla die Konstantinische Schenkung in Zweifel ziehen können, ohne daß dies als praktische Folge den Kampf gegen das Papsttum nach sich gezogen hätte. Desgleichen gab ein Jahrhundert dem andern die Klage über die Tyrannei der Bischöfe weiter. Aber man begnügte sich zu klagen, fiel über diesen oder jenen Bischof her, wenn es gut geschehen konnte, griff zum Aufstand oder zum Krieg im äußersten Fall, dachte aber nicht daran, die weltliche Macht der Prälaten grundsätzlich abzuschaffen.

Dabei wäre es geblieben, es hätte sich vielleicht sogar wieder gebessert, hätte nicht der Wurm den Bau von innen zernagt. Weit mehr als alle Anfechtungen von außen untergruben die Kirche die *Anfeindungen und die Spaltungen im Innern*. Wäre sie selbst einig dagestanden, so hätte ihr bei der Macht, die sie damals besaß, keine Gewalt der Erde beikommen können. So aber waren die hohen deutschen Prälaten — wir reden hier nur von Deutschland — sozusagen die geborenen Gegner des römischen Hofes. Ihnen vergalten nach gerechtem Gericht die Prälaten, die Kapitel und die Reichsäbte Gleiches mit Gleichem. Die ewigen Streitigkeiten zwischen dem Orden- und dem Weltklerus legten die Tätigkeit beider lahm, und führten dazu, daß jeder Teil die Beeinträchtigung des andern mit Schadenfreude sah. Die Laien hätten gar oft kaum aus eigenen Stücken so frischweg Eingriffe in die kirchlichen Gerechtsame gewagt, hätten sie sich nicht durch dieses schändliche Verhalten im Schoße der Kirche aufgemuntert gefühlt, und wären sie nicht sicher gewesen, immer an einem Teil der Kirche Unterstützung gegen den andern zu finden.

22. Doch selbst dies hätte immer nur an die *äußerliche Stellung* der Kirche gegriffen und keineswegs ihre *Verfassung* und ihre *Lehre* in Frage gezogen.

Nun aber kommen wir zu Erscheinungen im *Schoß der Kirche*, die ihre verderblichen Wirkungen nach diesen beiden Seiten hin äußern.

Und damit betreten wir das Gebiet der eigentlichen *Vorbereitung für die Reformation*.

Was wir bisher erörtert haben, das sind nur Anlässe, die das Durchdringen der Spaltung erleichtert haben, aber nicht Gründe, aus denen sie wie als notwendige Folgerung hervorgegangen ist. Sie konnte sich, wie man sich auszudrücken pflegt, a posteriori auf diese Tatsachen berufen, *nachdem* sie einmal aufgetreten war, um sich zu *entschuldigen*, und es ist deshalb leicht begreiflich, daß sie bis heute gerade diese immer in den Vordergrund stellt, aber niemand wird sagen können, daß sie a priori zu einer Neuerung führen mußten. Was wir dagegen jetzt zu betrachten haben, das sind Auswüchse, die am Wesen der Kirche selber zehrten und sie in ihrem Lebensmark derart angriffen, daß große Teile wie abgestorben von selber abfielen oder mit leichter Mühe abgerissen werden konnten.

23. Hieher gehört vor allem *das Absterben des kirchlichen, des priesterlichen und zuletzt des christlichen Geistes im Klerus*. Schon die allzu enge Verbindung des Geistlichen mit dem Weltlichen legte diese Gefahr nahe, wo nicht durch ein gesteigertes reli-

giöses Leben ein kräftiges Gegengewicht geboten wurde. Gerade daran fehlte es aber am meisten. Stand es schon mit der geistigen Vorbildung des Weltklerus nicht am besten, so fehlte für ihn eine entsprechende geistliche Vorbereitung gänzlich. Von Erziehungsanstalten für den Klerus kann man kaum reden. Die sich höherer Studien befliſſen, lebten an den Universitäten wohl zumeist in einem Internat, oder in einer Burse, wo sie einer gewissen äußeren Zucht unterworfen waren. Aber das war auch alles. So traten sie in den geistlichen Stand. Wie es um diesen stand, haben wir bereits betrachtet. Da konnte die Pflege des innerlichen geistlichen Lebens schwer zur Blüte gedeihen. Bei denen, die zu höheren Stellungen in den Kapiteln und den Stiftern emporstiegen, ging es beinahe mit Notwendigkeit unter, wenn einer nicht heroische Tugend übte, und das war nicht allzuhäufig.

Unter diesen Umständen mußte oft der Geist entweichen. Draußen auf dem Land ging er unter in Roheit, drinnen bei den Städtern im Geckentum. Der eine Teil des Klerus verbauerte, der andere gefiel sich in der Rolle von ritterlichen Hanswursten oder von politisierenden und humanisierenden Charlatanen. Das Endziel war auf beiden Seiten, hier unbewußt, dort angestrebt, Weltförmigkeit oder Weltläufigkeit, mit einem Wort Verweltlichung,[1] der innerste Kern sittliche Entartung, kurz gesagt, Verwilderung, die Folge völlige Entgeistlichung, Verlust der geistlichen Gesinnung und Kraft, oft sogar des Bewußtseins davon, was ein Geistlicher ist. Diese Leute schnappten nur nach einem fetten Bissen oder im Notfall auch nach einem abgenagten Knochen und hatten nur ein Streben, sich von den Lasten des unerträglich gewordenen geistlichen Standes loszumachen. Wie die verkommenen Mönche und Nonnen um Lösung der Klostergelübde oder um Übersetzung in einen laxeren Orden Himmel und Erde bewegten, so die Geistlichen in der Welt, um eine Pfründe jenseits aller Berge oder eine geistliche Bedientenstelle in einem weltlichen Haus zu erhaschen. Als Luther kam und die Tore öffnete, da drängten sie sich heraus wie die Schafe am Morgen, daß ihm selber bange wurde,[2] denn sie hatten nichts mehr zu verleugnen und zu verlieren.

24. Noch schlimmer stand es, wo der Liberalismus oder, wie man damals sagte, der Humanismus grundsätzlich und als eigentlicher Lebensberuf gepflegt wurde, in den Kreisen, deren Abgott Erasmus war.

---

[1] Über diese Verweltlichung (mundi amor, mundi affectus) klagt besonders (mit den Worten der hl. Birgitta) das Onus Ecclesiae 23, 13. 14.

[2] S. Enders III, 323 f. DW. II, 175.

Für viele dieser angeblichen Geistlichen war ein Kanonikat nur das unerläßliche Mittel, um ohne Sorge weltlichen Studien und der Verhöhnung alles Geistlichen obliegen zu können. An die Übernahme einer Verpflichtung dachten sie nicht von ferne. Das Chorgebet nannten sie in ihrer klassischen Sprechweise Geblök und Gebrüll, die Geistlichen Haruspices und Galli, Druiden und Jupiters Söhne, die Mönche eine gesalbte und geschorene Herde. Der Umgang mit ihren Mitbrüdern wäre für diese galanten Abbés, die „Ulysses in der Kapuze", die „Luciane mit der Tonsur", eine Entwürdigung gewesen; ihrer Gesellschaft waren nur Leute wie Hutten würdig, oder mit Schweinefleisch handelnde Geldprotzen und ewig betrunkene Abenteurer, die für ihre plumpen Schmeicheleien ein klingendes Verständnis zeigten.

Ein Beispiel für viele ist Mutianus Rufus, der Chorherr von Gotha, der 10 Jahre zögerte, bis er sich entschließen konnte, seine erste Messe zu lesen. Aus seinen Äußerungen können wir am besten ersehen, wie es bei ihnen um die Religiosität und um den Glauben stand, und wie wenig in den Kreisen, in denen sie den Ton angaben, dazu gehörte, um das äußerliche Gebäude des kirchlichen Lebens umzustoßen, nachdem es innerlich leer und mehr als baufällig geworden war.[1]

Es gibt nur einen Gott, sagt Mutian, und nur eine Göttin, aber es gibt viele Gottheiten und demgemäß auch viele Namen dafür, Juppiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Der Gott, den man am meisten verehren soll, ist der Erfolg, der Bonus Eventus. Das muß man freilich vor der großen Menge geheim halten wie die Eleusinischen Mysterien. Für die Masse braucht es Fabeln und Sinnbilder.[2] Aber mit diesen Äußerlichkeiten wird Gott kein Dienst

---

[1] S. die Zusammenstellung bei Krause, Der Briefwechsel des Mutianus Rufus XX. ff. Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse I, 301 ff., 323 ff. Janssen-Pastor II[17], 31 ff.

[2] Faveant tibi rustica numina: Flora, Nais, Oreas, Napaeae, Dryas, Pan, Fauni, Satyrisci, Sileni, Pales, et duo magni parentes Juppiter pater et Tellus mater, Ceres et Venus et Priapus, Rubigo, Lympha et Bonus Eventus! Hic Deus ultimus summa pietate colendus est, quoniam sine successu et bono eventu frustra laboramus. . : . . Est unus Deus et una Dea, sed sunt multa uti numina, ita et nomina, e. gr. Juppiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Sed haec cave enunties. Sunt enim occultanda silentio tamquam Eleusinarum dearum mysteria. Utendum est fabulis atque aenigmatum integumentis in re sacra. Tu Jove h. e. optimo maximo Deo propitio contemne tacitus, Deos minutos; quum Jovem nomino, Christum intelligo et Deum verum. *Mutian* 1505 (Krause, 28).

erwieſen. Im Koran heißt es: Wer einen Gott anbetet und rechtſchaffen lebt, der wird Erbarmung und Heil von Gott erlangen, ſei er nun Jude oder Chriſt oder Sarazene. Deshalb wird Gott nur verſöhnt durch ein ehrliches Leben, nicht dadurch, daß man einen anderen Habit anzieht.[1] Wenn Chriſtus der Weg, die Wahrheit und das Leben ſein ſoll, was taten dann die Menſchen in ſo langen Jahrhunderten vor ſeiner Geburt? Aber die Religion Chriſti fing nicht an mit ſeiner Menſchwerdung, ſondern ſie war vor aller Zeit wie die erſte Geburt Chriſti. Denn was iſt der wahre Chriſtus, der wahre Sohn Gottes, wenn nicht, um mit Paulus zu reden, die Weisheit Gottes! Dieſe aber war nicht bloß bei den Juden in dem engen Syrerland, ſondern auch bei den Griechen und den Italern und den Germanen, wenn ſchon die Religionen unter ſehr verſchiedenen äußeren Gebräuchen geübt wurden.[2]

Wo ſolche Grundſätze den Ton angeben, da kann von Glauben an die göttliche Macht und an die Lehre der Kirche keine Rede mehr ſein. Dieſe Leute waren ſtolz darauf, daß ſie ſich nur auf der Erde heimiſch fühlten, daß ſie, wie man heute ſagen würde, nur eine Diesſeitigkeitsreligion kannten, wenn ſie ſchon anderen, die es vorzogen, nach dem Jenſeits zu ſchielen und ſich auf fromme Fabeln zu verlaſſen, nichts in den Weg legten.[3] Sie ſelbſt kamen ſich, wenn ſie am kirchlichen Gottesdienſt teilnahmen, vor wie die Feueranbeter in Kappadocien.[4] Niemand lügt

---

[1] Novi habitus, novi gestus afferuntur, quasi gestibus et vestitu colatur Deus. Legitur in Alcorano: Quicumque Deum unum adorans honeste vixerit, sive Judaeus sive Christianus sive Saracenus sit, misericordiam et salutem a Deo consecuturum (sic). Ergo honeste vivendo, non habitum novum induendo Deus placatur. Um 1513. (Krauſe, 330). In Venedig hatte Galeotto Marzio dasſelbe geſagt und war darüber in Todesgefahr geraten; nur die Fürſprache von Sixtus IV. rettete ihn. (Burckhardt, Kultur der Renaiſſance II[9], 226).

[2] Si Christus est via, veritas et vita, quid tot saeculorum homines ante nativitatem illius egerunt? . . . . Non incepit Christi religio cum illius incarnatione, sed fuit ante omnia saecula ut prima Christi nativitas. Quid enim aliud est verus Christus, verus Dei filius, quam, ut Paulus dicit, sapientia Dei! Quae non solum affuit Judaeis in angusta Syriae regione, sed Graecis et Italis et Germanis, quamquam vario ritu religiones observarentur. Herbſt 1505. (Krauſe 32.)

[3] Grata sunt admodum, quae scribis . . . . Nam remota sunt ab usu ecclesiastico . . . . . Si enim te tantopere delectat ipsa terra, permittas aliis coelum suspicere et piis fabulis uti. Zwiſchen 1506—1508 (Krauſe 79).

[4] Ego vocor aeris tinnitu ad pia murmura tamquam Pyraethus Cappadocum. 1505 (Krauſe, 10).

ihnen zufolge soviel wie die Priester.[1] Die Lehre, daß diese die Schlüssel zum Himmelreich haben, wird als lächerlicher Betrug verspottet.[2] Die kirchlichen Gesetze über Chorgebet und Fasten erregen ihren Unwillen. Die Ohrenbeichte,[3] das Predigen von der Sünde ist ihnen eine unberechtigte Seelenmarter,[4] die wahre Eucharistie die Liebe zu Gott und den Menschen.[5]

Das alles glaubten diese Geister mit vollstem Recht in ihren Kreisen sagen zu dürfen. Für die weiteren Kreise, die ja aus lauter Kleinen und Schwachen bestehen, wollten sie davon keinen Gebrauch gemacht haben. Deshalb waren sie ungehalten darüber, daß Reuchlin und die Seinigen zu weit an die Öffentlichkeit gegangen waren. Denn damit reize man nur die Fanatiker, bringe das Volk in Verwirrung, das nun einmal eine Autorität brauche, und setze sich selbst der Gefahr aus, sein schönes Einkommen zu verlieren, kurz, man rufe das alte Chaos zurück.[6]

Diese Befürchtung war zwar so schamlos ausgesprochen, wie es dem Charakter dieser Gesellschaft entsprach, aber sie war berechtigt. Nur entsprach es ganz der Weltunkenntnis jener pedantischen Solipsisten, daß sie, wie die Herren von der Feder und vom Katheder immer, glaubten, sie könnten das alles zu ihrem Privatgebrauch sagen und treiben, ohne daß

---

[1] Nemo mentitur magis impudenter quam Christi sacerdos. Juni 1514. (Krause 427.)

[2] Krause, 79.

[3] Auricularіam confessionem improbo. 1508 oder 1509. (Krause, 130.)

[4] Cruciatus animi videtur ad refrenandam licentiam introductus. — Sic theologistae faciunt humiles animos formidine Divum, non solum poenitentiam, sed etiam dolorem et jejunia instituentes. Durum iter . . . . Nobis sufficit resecare vitia, penitus evellere non est necesse. März 1514. (Krause 404.)

[5] Haec est lex naturalis non scripta. . . . . Hanc memorabilem et salutarem Eucharistiam quisquis devorat, satis pie rem divinam fecit felici unguine signatus. 13. April 1508 (Krause 93). Ausführlicher wird dieser Gedanke ausgesprochen in einem Brief aus dem Jahre 1505, wo es u. a. heißt: Si ergo Dei cibus est obedire mandatis divinis, si maximum mandatorum est, ut Deum et proximum diligamus, cogita, an illi mori recte vescantur cibo Dei, qui vorant hostias et contra christianae gratiae sacramentum pacem turbant et odia seminant. (Krause 35.)

[6] In hac secta catholica multi sunt, imo plurimi, imo paene omnes pusilli et imbecilles, quibus lacte sit opus, non solido cibo . . . . Modestius igitur agere debuit. . . . . Scimus multa esse ficta a viris sapientissimis et non ignoramus expedire vitae, ut homines religione fallantur. . . . . Nullo tamen modo debemus enuntiare mysteria aut infirmare opinionem multitudinis, sine qua neque Caesar imperium neque Pontifex ecclesiam neque nos diu nostra retineremus. Omnia resolverentur in chaos antiquum etc. August 1513 (Krause 353).

es über ihre geheiligten Zirkel hinausdringe. Sie sahen bereits im Kölner Streit zu ihrem großen Verdruß, daß ihre Geheimlehren weiter um sich griffen und stärker im Volk wirkten, als es ihnen lieb war. Sie sollten bald noch ganz andere Erfahrungen machen. Dann traten sie freilich verdrießlich von der Bühne ab, wie es Erasmus und Mutianus taten, und glaubten sich in ihrem Gewissen über das angerichtete Unheil entschuldigen zu können wie Aaron: Dieses Volk ist eben zum Bösen geneigt; ich habe nur Gold ins Feuer geworfen, und jetzt ist dies Kalb herausgekommen. (Ex. 32, 22 ff.)

25. Diese entarteten Diener oder besser gesagt Mietlinge der Kirche, Geistliche, die sich der Welt dadurch zu empfehlen suchten, daß sie möglichst ungeistlich und verweltlicht auftraten, gelehrte oder doch schöngeistige Freigeister, die das einzige Ziel ihres Daseins, die skrupellose Pfründenjägerei, am sichersten durch die Erhabenheit über die engherzigen theologischen Vorurteile und durch den Ausgleich zwischen dem Christentum und dem neuen Heidentum zu erreichen hofften, sie waren es zumeist, von denen der Haß gegen die Scholastik ausging und immer wieder genährt wurde. Die scholastische Theologie mochte vielfach tief verfallen sein, sie mochte sich in einem bedeutenden Teil ihrer Vertreter zu einem recht geeigneten Hilfsmittel für die Einschmuggelung der modernisierenden Bestrebungen erweisen, dennoch fanden diese an ihr eines der größten Hindernisse. Denn einmal war ihre Ausartung durchaus nicht so arg, wie es gemeinhin dargestellt wird. Selbst in Deutschland zählte sie gerade in der letzten Zeit höchst achtungswürdige Vertreter, wie Nider, Biel, Konrad Köllin, Gregor Reisch. Im Ausland fehlten nicht Namen des ersten Ranges, wie Capreolus, Turrecremata, Antonin, Cajetan, Silvester Ferrariensis u. a. Und dann erwies sich selbst dort, wo die sogenannten „Moderni" große Breschen in die alte Denkrichtung gebrochen hatten, die scholastische Denk- und Redeweise noch immer als ein starkes Bollwerk wider den freien Einzug des modernen Geistes. Gegen ihre strenge Logik und Systematik zog die Formlosigkeit und die Willkür, deren dieser bedurfte, um zu siegen, zuletzt immer den kürzern. Und aus der Kirche wollten auch die Zügellosesten unter den Scholastikern nicht heraustreten. Gerade die Occamisten beriefen sich, nachdem sie alle Überzeugung des Verstandes erschüttert hatten, mit berechneter Schlauheit auf das Recht des Glaubens. Eben dadurch aber riefen sie bei den Neuerern, in denen sie den Glauben hatten erschüttern helfen, die Überzeugung hervor, daß auf sie ebenso wenig Verlaß beim entscheidenden Sturmlauf sei, wie bei den übrigen Scholastikern.

So erklärt sich die Erscheinung, daß es innerhalb der geschilderten geistlichen Kreise keinen gab, der vom neuen Geist angesteckt war, ohne daß er zugleich die Überzeugung in sich getragen hätte, die Scholastik müsse ausgerottet werden. Nicht wenige waren zu finden, die sich mit den liberalisierenden Geistlichen in nichts verwandt fühlten, als in diesem Streben. Bei vielen gab sich der Geist der Neuerung anfänglich nur in dieser Gestalt kund, das weitere ergab sich dann erst allmählich. Denn waren nur erst die äußeren Bollwerke gefallen, so sanken die inneren Mauern mit der Zeit ohne Schwierigkeit. Man darf die Abneigung wider die Scholastik entweder als die Form bezeichnen, in der sich meistens zunächst der Kampf gegen die Lehren und gegen die Grundsätze der Kirche ankündigte, oder als den Weg, auf dem sich die Entfremdung von der Kirche zum offenen Kampf entwickelte.

Der große Lehrmeister auf diesem Weg war Erasmus, nicht bloß seiner äußeren Bildung nach, sondern in seinem innersten Charakter der ausgesprochenste Gegensatz zum Wesen der Scholastik. Die Feinheit seines Klassizismus konnten sich naturgemäß die wenigsten zu eigen machen, aber sie hielten sich trotzdem für eben so große Geister, wenn sie seinen Widerwillen gegen die alte Theologie nachahmten und wo möglich, wenigstens in der Form, zu überbieten suchten.

26. Was die Form betrifft, so war das keine geringe Aufgabe, selbst für einen Luther nicht. Hier ließ den Erasmus seine Eleganz, wenn schon nicht sein Wortreichtum im Stich. Die Theologastri — dieses Wort hat Luther von ihm gelernt — sind ihm das schmutzigste, das dümmste, das roheste, das giftigste, das schwärzeste, was es auf Erden gibt,[1] ein Geschlecht, das man nur mit dem Stinkkraut oder einem stinkenden Sumpf vergleichen kann.[2] Obwohl sie aus dem Trinken,[3] aus dem Rausch und dem Schlafen nicht herauskommen,[4] grunzen sie doch wie

---

[1] In nostrae tempestatis Theologastros quosdam jocari libuit, quorum cerebellis nihil putidius, lingua nihil barbarius, ingenio nihil stupidius, doctrina nihil spinosius, moribus nihil asperius, vita nihil fucatius, oratione nihil virulentius, pectore nihil nigrius. (a. 1499. Opp. 1703. III, 78. a.)

[2] Porro Theologos silentio transire fortasse praestiterit, καὶ ταύτην καμαρίναν οὐ κινεῖν, nec hanc anagyrin tangere . . . a. 1509. (IV, 463. Morias encomium, Basil. 1676, 138 sq.)

[3] Sacerdotum ac Theologorum convivia madent vinolentia, scurrilibus opplentur jocis, tumultu parum sobrio perstrepunt, virulentis obtrectationibus scatent. a. 1519. (III, 438 b.)

[4] In somnum theologicum haud quaquam sapis. Multi dormientes non modo scribunt, verum et scortantur, et inebriantur et συκοφαντοῦσιν. . . . . Non credi-

die Säue, schreien wie die Esel, brüllen wie die Kameele so viel und so laut, daß die Musen entsetzt fliehen müssen.[1] In diesen und ähnlichen Ausdrücken ist Erasmus unerschöpflich, zumal wenn er mit Theologen zu tun hat, die so unglücklich sind, zugleich die Mönchskutte, die Erasmus selber glücklich abgelegt hat, zu tragen.

Natürlich führten diese Herabwürdigungen nicht dazu, in jenem der alten Geisteszucht überdrüssigen und nach Neuem gierigen Zeitalter die Achtung vor der Theologie und vor dem Glauben der Kirche, den diese verfocht, wieder in Aufschwung zu bringen. Gleichwohl legen wir darauf nicht eben großes Gewicht. Eine solche Redeweise diente zweifellos dazu, jene Roheit vorzubereiten, die durch Luther ihre höchsten Triumphe errang, aber sie hatte wenigstens unmittelbar nichts mit der Untergrabung des Glaubens zu schaffen. Sie wirkte aber entsittlichend. Denn Erasmus und seine Nachahmer waren trotz ihres äußeren Schliffes sittlich weniger gebildet und weit armseligeren Charakters als die Theologen und die Mönche, die meistens schweigend eine solche Flut von Gemeinheit über sich ergehen ließen. Diese innerlich hohlen Halbapostaten galten für unermeßlich erhaben über die ihrer Kirche und ihrer Pflicht treuen Glaubensverteidiger, und niemand schien mehr imstand zu begreifen, daß es Beschimpfungen gibt, die nur den Beschimpfenden entehren, dem aber, dem sie vermeint sind, die Achtung der ruhig Denkenden und das Mitgefühl edler Seelen verschaffen.

Über die äußere Form dieser Angriffe können wir also hinweggehen. Bedeutsamer ist für uns der Inhalt dieser Angriffe, genauer gesagt, der letzte Grund, aus dem sie hervorgehen, und das Ziel, das sie zuletzt verfolgen. Damit befinden wir uns bereits auf dem ebenen Weg zur Reformation. Man hat es hundertmal gesagt, zum großen Verdruß des Erasmus selbst: Erasmus hat die Eier gelegt, Luther hat sie ausgebrütet.[2] Hier stehen wir vor einem Nest, in dem solche Eier liegen. Erasmus hat freilich nicht gewußt, was in diesen Eiern enthalten sei, dazu war er viel

---

turus es, scio, si dixero, non fuisse experrectum ante vesperam postridianam, quum diutius dormiant etiam temulenti. Imo somnus ista theologicus productus est, ut constanter ferunt auctores, ad annum usque quadragesimum septimum. a. 1499. (III. 76. e; 77 c.)

[1] Alypius sagt zu den Musen: Num invisitis Lovaniensem Academiam? Diese sagen: Quis nunc illic nobis locus. ubi tot porci obgrunniunt, obrudunt asini, oblactiunt cameli, obstrepunt graculi, obgarriunt picae? a. 1516. (Opp. 1703. I. 747. b.)

[2] Janssen-Pastor II [17], 16. Heß, Erasmus I, 490 ff.

zu sehr Erasmus. Geahnt hat er es aber doch, und manchmal auch deutlich genug ausgesprochen. Es war schon stark, wenn er sagt, man spreche den Theologen den gesunden Menschenverstand ab, mehr noch, sie seien eine Pest, die die Geister selber anstecke.[1] Noch schlimmer ist es, wenn er ihnen vorwirft, sie verfälschten die Schrift, und noch bedenklicher, wenn er sagt, es sei die Aufgabe der Gelehrten, das zu verbessern, was ihre Unwissenheit verdorben habe.[2] Das sei um so notwendiger, als die Urheber so vieler lächerlicher Possen sich herausnähmen, der christlichen Welt Gesetze zu geben, und als es nicht an Leuten fehlte, die ihnen beinahe eine Autorität wie die der Evangelien zuschrieben.[3]

Im Zusammenhang mit diesen Gedanken erlangt nun erst das Wort seine Bedeutung, das er wiederholt ausspricht: Man schöpft die Theologie besser aus den Quellen als aus Abzugsgräben.[4] An sich kann man dem Satz eine Bedeutung beilegen, die nicht eben falsch ist, wenn sie schon in der Praxis selten angewendet werden kann. Denn wie es in Rom oder in Wien doch schon leichter ist, den Hahn vor der Zimmertür zu drehen als einige hundert Kilometer weit mit dem Krug in der Hand zu laufen, um das Wasser an der Quelle zu schöpfen, so ist es auch nicht jedes Familienvaters und nicht einmal jedes Kaplans Sache, erst Athanasius und Augustin zu studieren, wenn ihn ein Knäblein um Aufklärung über das Glaubensbekenntnis fragt. Und was soll selbst ein Gelehrter machen, der sich nur an die Schrift und die Väter halten will, wenn er eine Frage beantworten soll, an die man vor Jahrhunderten nicht einmal gedacht hat! Da hätte die Häresie lange Zeit, sich gründlich einzunisten, wenn man auf seine Antwort warten müßte. Dergleichen Erwägungen sind natürlich einem Erasmus von vornherein unzugänglich. In unserem Fall hatten

---

[1] Vereor re posthac, si pergant, sint qui dicant, non idem esse Theologum et sapere. Video plane pestem esse fatalem, et propemodum Astrologis fidem habeo, qui ut corporum morbos, quibus passim nunc laboratur, ad siderum effectus referunt, ita putant ab iisdem et mentium pestes quasdam existere. 2. Apr. 1519. (III 427 e).

[2] Die Theologen sagen: At fas non est in Sacris Scripturis quicquam immutare! Darauf antwortet Erasmus: Imo tanto magis nefas est depravare, tantoque attentius corrigendum a doctis, quod per inscitiam est adulteratum. A. 1505. (III. 99. b.)

[3] Sed haec utcumque rideri poterant, ni talium nugarum auctores orbi Christiano leges praescripsissent atque etiam praescriberent, nec deesset, ut qui horum auctoritatem pene parem esse velint Evangeliis. (VI. 730 d.)

[4] Rectius hauritur Theologia e fontibus quam e lacunis. (IX. 772 f.)

übrigens seine Worte einen ganz anderen Sinn. Erasmus war einer von jenen Guten, die Gott immer laut und mit aufgehobenen Händen gleich dem Pharisäer im Tempel dafür danken, daß sie keine Theologen sind, die aber trotzdem oder gerade deshalb es nie lassen können, der Theologie ungebeten Samariterdienste zu leisten. So vornehm er sich die Theologen vom Leibe hielt, er hatte doch etwas vom Reformer im Leibe. Nein, nein, schreibt er, freilich i. J. 1518, als die Eier bereits ausgebrütet waren und die geheckten Sturmvögel durch alle Gaue flogen, nein, meine Absicht war nicht, Thomas und Scotus völlig aus den Schulen zu vertreiben. Mögen das andere tun, wenn sie es für angezeigt finden, ich will nicht der Urheber einer solchen Gewalttätigkeit sein. Mir ist es genug, wenn die Theologie nüchterner betrieben wird als ehedem, und wenn aus den evangelischen Quellen geschöpft wird, was früher viele aus minder reinen Abzugsquellen holten. Wir haben nicht umsonst gearbeitet, wenn einzelne dazu angetrieben, einzelne auch mit Gewalt dazu gezwungen wurden, daß sie mehr im Ernst Theologen seien.[1] Wer diese ernstlich zu nehmenden Theologen des Jahres 1518 seien, die aus der reinen „evangelischen Quelle" und nicht aus den Abzugsgräben der Scholastik schöpften, das sagt Erasmus nicht, er müßte ja nicht Erasmus sein. Trotzdem ihm die Gewalttätigkeit der Reformation von Anfang an nicht behagte, so fand er doch sein Ideal für die Verjüngung der Theologie durch ihr erstes Auftreten verwirklicht. Es dauerte freilich nicht lange, bis er sich gründlich getäuscht fand durch die Früchte, die daraus erwuchsen.

27. Wir wollen übrigens Erasmus gern Entschuldigung dafür angedeihen lassen, daß er in diesem Stück zu weit gegangen ist und einer Richtung Vorschub geleistet hat, die in Bälde nicht bloß der gesamten hergebrachten Theologie, sondern, wie das ja fast immer geschieht, zugleich auch der Tradition und damit dem Glauben selber den Untergang bereitet hat. Die Übelstände im Betrieb der Theologie waren ja unbestreitbar groß, und man muß vielen Stellen, an denen sich Erasmus darüber ausspricht, durchaus ihre Berechtigung zuerkennen. Was er am meisten daran auszusetzen hat, die Vernachlässigung des Beweises aus der

---

[1] Quamquam mea studia non eo spectant, ut Thomam aut Scotum e scholis publicis explodant vetereque possessione depellant . . . . . Mihi sat est, si Theologia magis sobrie tractetur quam antehac est tractata, et subinde petatur ex fontibus Evangelicis, quod antehac e lacunis non undiquaque puris solemus haurire plerique. Neque nihil his profecimus, quibusdam huc adductis, quibusdam etiam compulsis, ut magis serio Theologi sint. 9. Aug. 1518. (III 335 f.).

Schrift und aus den Vätern, und das einseitige Überwiegen des philosophischen und des spekulativen Betriebes, das beklagen aus der Zahl seiner Zeitgenossen auch solche, an deren kirchlicher Gesinnung kein Zweifel ist,[1] und jeder Kenner der theologischen Literatur aus jener Zeit wird ihnen recht geben.

Man wird sogar weiter gehen und der Theologie zu Ausgang des 15. Jahrhunderts den Vorwurf machen müssen, daß auch sie nicht ganz ohne *Schuld* an dem Verderben ist, das alsbald über die Kirche hereingebrochen ist. Trifft diese Anklage schon nicht alle Theologen, so doch einen nicht unbeträchtlichen Teil. Schon seit geraumer Zeit hatte sich vieler jener, wie es scheint, unausrottbare Zug bemächtigt, um jeden Preis etwas *Neues* zu sagen oder doch wenigstens am Alten zu nagen. Ergreift die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden und die krankhafte Sucht nach Umsturz und nach Neuerung eine Zeit, dann finden sich immer unter den Theologen deren, die sich mit Bedienteneifer unter die unruhigen Massen mengen, um zu zeigen, daß sie die Zeit verstünden oder, wie man sagt, *auf der Höhe der Zeit* stünden. Leider fehlt es gerade unter diesen Allerweltsmännern am meisten an solchen, die die *wahren* Bedürfnisse der Zeit verstünden und die Kraft besäßen, die Theologie diesen entsprechend umzugestalten. Nach einer Erneuerung der Theologie drängte freilich vieles. Aber Männer, die eine gesunde Umgestaltung hätten einleiten können wie im 16. Jahrhundert Franciscus a Victoria und Melchior Canus, und im 17. Petavius, fehlten damals fast gänzlich. So trieben es die Neuerungssüchtigen, wie es die kleinen ohnmächtigen Gerngroße des Reformierens immer treiben. Wenn sie nur dem Hergebrachten ein Würzelchen abgesägt, wenn sie nur einen neuen Zweifel aufgeworfen, wenn sie nur die Theologie um eine neue Frage bereichert hatten, dann glaubten sie ihr Leben nicht umsonst zugebracht und für ihren ewigen Ruhm genügend gesorgt zu haben. Daher die Masse der kleinen und kleinlichen Dissertationen, Disputationen, Quästionen und Quodlibete, in denen dieses nachgeborene Geschlecht seine Unfähigkeit zu Höherem kundgab. Das wäre an sich nichts Besonderes gewesen, denn dasselbe tritt ja immer unter gleichen Umständen auf, wenn sich nur dadurch nicht der Theologie selbst ein Geist der Unzufriedenheit und der *Unruhe* bemächtigt hätte, der nichts gutes verhieß, und wenn nur dadurch nicht die ohnehin in allen Fugen krachende Welt des Geistes noch

[1] Z. B. Onus Ecclesiae 17, 11. 13.

mehr wäre in der Überzeugung bestärkt worden, daß das Alte zu Ende sei und daß eine neue Schöpfung müsse aus dem Boden gestampft werden.

Diese bedenkliche Lage wurde noch verschlimmert dadurch, daß die Mehrzahl dieser unruhigen Geister auf die Seite der Nominalisten trat. Der Nominalismus aber hatte in diesen letzten Zeiten eine Wendung genommen, der zufolge ihm weit weniger um die eigentlichen Lehranschauungen dieser Schule zu tun war, als vielmehr um die Ausleerung der Theologie und um die Erschütterung alles dessen, was sie bisher als fest und zuverlässig angenommen hatte. Er war zum baren Kritizismus, vielfach zum vollen Skeptizismus geworden. Die Verwegenheit, mitunter selbst Frivolität, womit er sich an die Glaubenslehren machte, der Stolz, den er darein legte, überall Schwierigkeiten zu machen und in der Bestreitung des Gewissensten bis an die äußerste Grenze zu gehen, der Versuch, alles natürlich zu erklären, das Übernatürliche möglichst einzuschränken, und dann doch wieder jede vernünftige Erklärung zu untergraben, das und so vieles andere mußte den Geist des Glaubens erschüttern und einem völligen Zusammenbruch vorarbeiten.

28. Stand es so im Klerus, und gerade in dessen einflußreichstem Teil, unter den Gelehrten und den literarisch Gebildeten, so konnte es nicht ausbleiben, daß von da aus der verhängnisvollste Einfluß auf das gerade damals mit siegreicher Macht emporsteigende Laientum ausgeübt wurde. Überall, auf politischem, auf sozialem und ökonomischem Gebiete, hatten die Laien bereits die Obmacht an sich gerissen; auf dem der Wissenschaft und der Literatur rüsteten sie sich eben dazu, das gleiche Ziel zu erreichen. Das brachte sie naturgemäß in eine Spannung zum geistlichen Stand, die einer Abwendung von der Religion förderlich werden mußte. Dennoch wäre diese kaum in so schroffer Weise eingetreten, wenn nicht gerade die Geistlichen dazu so hervorragend mitgewirkt hätten.

Überblickt man den Frühhumanismus in Italien, so ergibt sich, daß er, rühmliche Ausnahmen abgerechnet, seinen Weg ging, ohne sich um die religiösen und die sittlichen Gesetze des Christentums zu kümmern. Jedoch, er schuf sich seine eigene Welt auf eigene Faust, ließ aber das Christentum machen, was es wollte. Zu Angriffen darauf verstieg er sich nicht, dazu war er schon viel zu stolz und zu weltentfremdet. Höchstens daß ihm die Diener der Kirche ein willkommener Gegenstand waren, an dem er seinen Witz zeigen und seinen Stil üben konnte. Dabei blieb es auch im Süden, selbst als es im Norden zum Bruch kam.

Im Norden jedoch, wo der Humanismus erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts eine Macht wurde, trat er bald in ganz anderer Weise

auf. Dazu waren dort die Vorbedingungen schon längst gegeben. Ein Hauptgrund lag in der Abneigung gegen Rom, der die politischen und die gallikanischen Ideen großen Vorschub geleistet hatten. Immerhin waren diese seit geraumer Zeit im Schwang, ohne daß sie der christlichen Religion selbst Eintrag getan hätten. Aber die Verbindung mit den liberalen Geistlichen, die wir kennen gelernt haben, gab den entscheidenden Ausschlag. Wenn Laien, die ohnehin schon mehr oder minder erschüttert sind, mit Geistlichen dieser Art zusammenleben und zusammenwirken, dann geht es rasch abwärts. Haben sie sich bisher nur von der Kirche ferne gehalten, so fassen sie jetzt Mut und wenden sich voll Verachtung gegen die Kirche. Was früher nur Geringschätzung war, das wird nun Kampf, und ein Kampf, der ihnen bald zur Herzenssache wird.

In diesem Sinn gilt wirklich der Spruch: Omne malum ex clero. Nachdem sich der Klerus im Leben und im Denken entgeistlicht und verweltlicht hatte, ging er auch in der Lehre an die Verweltlichung des Christentums, erst zur Verdrängung des Übernatürlichen, mehr und mehr beinahe bis zur Entchristlichung. Und schließlich schritt er, nicht zufrieden damit, selbst in der Welt aufgegangen zu sein und die Welt in die Kirche eingeführt zu haben, bis dahin weiter, daß er seinen eigenen Gegensatz zur Kirche in die Welt hineintrug oder umgekehrt die der Kirche bereits entfremdete Welt zum gemeinsamen Kampf gegen die Kirche in die Kirche selbst hereinzog.

Mit welchem Erfolg diese Bestrebungen gekrönt waren, das zeigt die Geschichte des jungen deutschen Humanismus. Man dürfte eine lange Liste von Humanisten anfertigen, wollte man alle die nennen, die auf solche Weise, der eine mehr, der andere weniger, zu Werkzeugen im Streit gegen die Kirche und ihre Einrichtungen, nicht selten sogar gegen ihre Lehren geworden sind. Ein Beispiel, das mehr sagt als viele andere, ist Reuchlin, dessen Umwandlung ganz gewiß nicht dem Ungeschick der Kölner ausschließlich zugerechnet werden darf. Den Höhepunkt bezeichnet Hutten. Die größte Leistung, die aus diesen Kreisen hervorging, sind die Epistolae obscurorum virorum, deren Bedeutung erst dadurch klar wird, daß man sie sozusagen als den Abschluß der ganzen geschilderten geistigen Bewegung faßt.

29. Unter all diesen Umständen war es nicht schwer, einzusehen, daß der Kampf gegen die Theologie, der in den Dunkelmännerbriefen seine eigentliche Natur enthüllte, nicht bloß ein Kampf gegen Auswüchse im Betriebe der theologischen Wissenschaft war, sondern ein Kampf gegen die kirchliche Lehre selbst, die die Scholastik trotz aller Schwächen noch immer

vertrat. Die Theologie ist in der Kirche ebensowenig bedeutungslos wie der Ordensstand. Das zeigt sich darin, daß beide in der Kirche die Ehre des Vorkampfes haben wie im alten Reichsheer die Schwaben. Man sagt freilich, die Kirche könne auch ohne sie bestehen. Dennoch betrachtet sie niemand als gleichgiltig, sondern immer richtet sich der erste Angriff auf sie. Sind sie gefallen, dann ist schon eine große Bresche gebrochen und der Weg zum Sturm ist frei. Die Feinde der Kirche mögen das oft nicht genügend fassen, sie sind aber von einem richtigen Instinkt geleitet. Um so seltsamer ist es, daß die Mitglieder der Kirche das oft so wenig zu würdigen wissen. Die Kirche selbst hat immer die Angriffe auf die nach ihren Grundsätzen eingerichtete Theologie mit strengen Maßregeln geahndet. Ihre eigenen Diener jedoch waren selber oft die ersten, die den Feinden in die Hände arbeiteten. Richtete sich der Kampf gegen die Ordensschulen, so waren die Angreifer sicher, daß sie auf ihrer Seite fast alle Theologen hatten, die keinem Orden angehörten. Die Schulen selber verrannten sich in eine derartige Abneigung, ja Erbitterung, daß sie es mit Jubel begrüßten, wenn eine entgegengesetzte dem öffentlichen Spott verfiel. Als die Kölner so maßlos und unwürdig durchgehechelt wurden, war die Freude in Israel größer als bei den Philistern. Die guten Leute faßten nicht, daß, was einer Schule galt, auch den übrigen schadete, und daß nur die Namen brauchten gewechselt zu werden, damit die Pfeile, die drüben getroffen hatten, auch hüben bis auf den Tod verwundeten. Aber die Menschen waren damals wie sie immer sind, kurzsichtig, eifersüchtig, eigensüchtig. Den Vorteil davon ziehen die, die die Menschen kennen und diese Kenntnis für ihre Zwecke auszunützen verstehen. Und das verstanden die, denen es darum zu tun war, der kirchlichen Lehre und der Kirche selbst zu Leibe zu gehen.

30. Eine mächtige Hilfe in dieser gefährlichen Bewegung und eine, wenn schon entfernte und mittelbare Mitursache für die herannahende Katastrophe war dem Gesagten zufolge die Blindheit und die Teilnahmslosigkeit, die in den kirchlichen Kreisen so vielfach gegen die Erkenntnis des Übels stumpf machte.

Nicht überall trifft das zu. Den Kölnern gebührt der ewige Ruhm, daß sie die religiöse Gefahr rechtzeitig erkannten und auf sie warnend hinwiesen. Ihr Unglück war, daß sie das so früh taten, während noch alles in falscher Ruhe und Sicherheit lebte. Hätten sie zum Streit fünf oder sechs Jahre später gerufen, dann hätte man ihr Auftreten selbstverständlich gefunden, ihnen freilich wieder den anderen Vorwurf gemacht, daß sie zu spät gekommen seien. Wie sehr sie aber, wie man zu sagen

pflegt, den Nagel auf den Kopf getroffen hatten, das zeigt der furchtbare Sturm, der über sie hereinbrach.[1] Die Zeitgemäßheit, die Berechtigung und die Richtigkeit eines Angriffes erweist sich immer am sichersten an der Allgemeinheit und an der Erregtheit des Aufruhrs, den er zur Folge hat.

Sonst aber können wir leider, Ausnahmen im kleinen abgerechnet, nirgends einen ernstlichen Widerstand entdecken oder einen Versuch zu einem ernstlichen Aufraffen. Man möchte sich verwundern über diese Zeit, wenn man es nicht immer wieder ebenso fände. Alles war unzufrieden, alles voll Unruhe, alles voll Besorgnis, und trotzdem herrschte das System

---

1 Das Urteil über die Kölner ist von Anfang an durch die Leidenschaft getrübt gewesen, und das ist so geblieben bis heute. Das große Verbrechen der Kölner war, daß sie Luther zum voraus den Ruhm weggenommen haben, der Schöpfer einer neuen Zeit heißen zu können. Denn sie haben schon ein Jahrzehnt vor seinem Auftreten den Kampf gegen die Geistesrichtung begonnen, an deren Spitze er im Verlauf geschoben wurde, wie, das wußte er selber nicht. Dieses Verdienst kann ihnen niemand abstreiten. Und gerade der Haß, der sich auf sie geworfen hat, ist der beste Beweis dafür, welch hervorragende Stellung sie im Streit gegen die Bewegung eingenommen haben. Hätten sie mehr Unterstützung gefunden, so wäre der Ausgang ein anderer gewesen. Eben der Umstand, daß sie so wenig Freunde und so viele Feinde fanden, zeigt, wie weit und wie tief die Ideen, die der Reformation den Weg bahnten, bereits die Geister ergriffen hatten. Dabei kann wohl zugegeben werden, daß sie den doppelten Kampf sowohl gegen den Aberglauben wie gegen den Unglauben der Zeit maßvoller, klüger und zeitgemäßer hätten führen können, — ein guter Rat, der freilich 400 Jahre später um wohlfeilen Preis zu haben ist. Ob sie ihn aber gut oder minder gut geführt haben, das ändert nichts an der Tatsache, daß sie einen Kampf von der größten Bedeutung, einen Kampf um die Grundlagen des Glaubens und der Theologie geführt haben. Darum jubelt Hutten über ihre vermeintliche Niederlage „ut qui in exitium pessimorum latam jam patefactam fenestram videam, quippe Turcas nego aut ardentiori dignos odio aut majori oppugnandos opere. Hi sunt, quibus temporum infelicitate recta studia interierunt, literae proculcatae sunt, divina theologia ad inutilem loquacitatem, meras nugas, aniles ineptias recidit (*Böcking*, Huttenii opera I, 237). Dieser Sachlage entsprach auch die Anfregung, die durch diesen Kampf hervorgerufen wurde. Die Kaiser Maximilian und Karl — dieser noch als Herzog von Burgund —, Franz I. von Frankreich, die Fürsten von Sachsen, Bayern, Baden, Württemberg, etwa 50 Städte, die Universitäten Mainz, Heidelberg, Köln, Erfurt, Löwen, Paris, die ganze Zunft der Gelehrten (ein Verzeichnis bei Böcking I, 130 f.) und selbstverständlich Bischöfe und Prälaten in großer Menge beteiligten sich an diesem Streit. Wenn Hutten an Reuchlin schreibt: jam pridem incendium conflo, quod tempestive spero efflagrabit (I, 130), so kann man über solche Windbeutelei nur lächelnd sagen, was Hus über das alte Weiblein soll gesagt haben, das angeblich einen Strohhalm zum brennenden Scheiterhaufen zulegte. Auf sein Zündhölzchen kam es auch nicht viel mehr an.

des Gehenlassens, der Beschwichtigung, der Selbstberuhigung wie nur jemals. Die Konservativen, wie man sie nennt, vertrauten auf die Macht der Wahrheit, deren sie sicher waren, auf das Gewicht des Herkommens und auf den übernatürlichen Schutz Gottes. Die Liberalen, die Freisinnigen, die Neuerungssüchtigen schrien jeden nieder, der es wagte, von Gefahr für die Religion zu reden. Kein Spott, keine Unbild wurde diesen Unglückspropheten erspart, so daß selbst jene unter ihnen, die das Unheil kommen sahen, Augen und Mund schlossen, bald aus Furcht vor dem Los der Propheten, bald aus Eigenliebe, um auch für ihren Teil den Namen von heller blickenden, von unbefangenen und höher stehenden Geistern zu verdienen. Und Leute, die sich nicht über das gewöhnliche Alltagstreiben erheben, und deren ist ja immer die Mehrzahl in allen Klassen, hatten ohnehin keinen Blick für so zarte Dinge. Gefahren, die dem Glauben und der Religion drohen, sind stets die, die sich der Aufmerksamkeit am meisten entziehen. Gerade jene, denen es von Amts wegen obliegt, zuerst auf sie hinzuweisen, die Lehrer und die gelehrten Herren, achten ihrer oft am wenigsten. Sie sind ihrer eigenen Sache zu sicher und sind zu sehr mit den Dingen beschäftigt, die ihr ganzes Interesse auf sich ziehen, als daß sie einmal einen Blick ins Weite hinaus tun möchten. Wagt es aber ein Nichtzünftiger, ohne ihre Ermächtigung Lärm zu schlagen, dann sind sie aufs tiefste verletzt über diesen Eingriff in ihre Rechte. Und sind es Zünftige, wie es die Kölner waren, dann schüttelt man sie wie eine Schande für den Gesamtkörper der Fachleute mit Verachtung ab, um die eigene Überlegenheit über solche Engherzigkeit und Unduldsamkeit zu beweisen.[1]

So lebte alles ruhig weiter, als wäre die Welt in bester Ordnung. Die hohen Herren in den Kapiteln hatten Wichtigeres zu tun, als sich zu solchen Kleinigkeiten herabzulassen. Alle die, denen der jetzige Zustand Vorteil brachte, waren überzeugt, daß es nie so gut gestanden habe. Und selbst die Theologen, soweit sie konservativ waren, fanden keine Veranlassung, von ihren olympischen Sitzen herabzusteigen. Konservativismus ist ja gewiß eine schöne Sache, und sie steht einem kirchlichen Lehrer wohl an, nur wird sie leicht zur Verknöcherung, wenn einer nicht aufmerksam dem Gang der Ideen und der Zeitereignisse folgt, um sich rechtzeitig klar

[1] Ulrich Zasius, der gefeierte Jurist, sagt: O wie kalt und gleichgiltig sind unsere vornehmsten Theologen, die diesen giftigen Irrlehren nicht Widerstand leisten, und müßte es auch sein bis zur Vergießung des Blutes! Döllinger, Reformation I ² 191. Eine ähnliche Äußerung von Glareanus (I ² 194).

zu machen, was er zu bekämpfen, was er, ohne etwas von der anvertrauten Wahrheit preiszugeben, in seinem wissenschaftlichen Verhalten zu ändern hat. Daran dachten damals die wenigsten. Im Gegenteil, je mehr der Geist des Neuen durch alle Fugen eindrang, um so mehr verstopften sie Auge und Geist gegen jede Zumutung einer Änderung. Das führte natürlich nur dazu, daß die Eiferer für die Neuerung noch hitziger und rücksichtsloser wurden. Das Ergebnis war Spaltung, Mißtrauen, Erbitterung in den kirchlichen und den gelehrten Kreisen, und die Zunahme jener traurigen inneren Kämpfe, über die Erasmus und die Seinigen mit so viel Hohn und Verachtung spotten. Nach außen sank das Ansehen der Theologen und das Vertrauen auf ihre Autorität in höchst bedauerlicher Weise. Das war allerdings eine gerechte Strafe für die Überhebung, mit der sie sich seit Konstanz und Basel fast zum obersten und einzigen Gerichtshof in der Kirche aufgeworfen hatten. Es war aber doch ein großes Unheil, denn nun hatte die öffentliche Meinung in den Wirren, die mit Luther begannen, gar keinen Kompaß zur Aufklärung mehr.

31. Man muß das wohl beherzigen, wenn man die Kopflosigkeit der Menge nach 1517 beachtet. Man wird an die Verwirrung der Köpfe bei einem Erdbeben erinnert. Die gelehrten Theologen, die seit langem daran gearbeitet hatten, das Volk zu verwirren und zu beunruhigen, haben den Verlust ihres Einflusses reichlich verdient, aber den Schaden ob ihrer Bedeutungslosigkeit trug das steuerlose Volk und die Kirche, deren Vorkämpfer sie hätten sein sollen.

Zweifellos haben schon auch andere Gründe dazu mitgewirkt, daß sich das Volk so leicht in die Schlingen des Irrtums verfing, der Reiz des Neuen, die Lust am Lärm und an der Unruhe, die Schadenfreude über die Hilflosigkeit der öffentlichen Mächte, die Abneigung gegen die Autorität, die Hoffnung, aus einer gewaltsamen Änderung irgend welche Erleichterung zu erlangen,[1] kurz alle die psychologischen Antriebe, die stets in ähn-

[1] Es ging auch dazumal, wie es bey überhand genommener herrschafft der Clerisey geschicht, daß viele, die heimlich unter der Last seufftzeten, hernach in desto größere Freude ausbrachen. Drum als jener Mönch zu Steinlausig die theses Lutheri zuerst sahe, lachte er vor Freuden und sagte: Nun ist der kommen, der euch (Mönche und Pfaffen) zu paaren bringen wird. Da Lutherus anno 1521 zu Worms einzog, begegnete ihm auf der gasse ein hoff-narr von denen Bayerischen, und als er Luthers namen hörte, sung er überlaut ihm entgegen: Venisti desiderabilis, quem expectabamus in tenebris . . . . . Da Lutherus durch Erffurt nach Worms zog, war ein solcher zulauff, daß gassen, häuser und alles voll stack ihn zu hören und zu sehen: dabey zwar freylich auch wol viel neugierigkeit mit untergelauffen sein mag. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorien 1740. Schaffhausen I 652.

licher Lage für die Menge den Ausschlag geben und sie auf die Seite des Umsturzes treiben, ohne daß sie aus eigener Überzeugung einen Umsturz wünschen — man denke an 1789, an 1848 und an den neueren Sozialismus. Das Schlimme zieht ja immer leichter als das Gute. Aber alles ist damit nicht erklärt. Das Volk war ja doch im ganzen der Religion noch im Herzen ergeben, und hing an ihr selbst dann, nachdem es sie bereits preisgegeben hatte, wie Luther zu seinem Verdruß noch spät gerade in seiner nächsten Nähe erfahren mußte.[1] Man darf also mit Zuversicht annehmen, daß es denn doch nicht so leicht zum Abfall wäre zu bringen gewesen, wenn es etwas mehr Vertrauen auf seine geistigen Führer gehabt hätte. So aber waren derer, die sich offen und entschieden der Neuerung entgegenstellten, viel zu wenig, und diese wenigen litten unter dem Fluch der Einflußlosigkeit, den die Mehrzahl ihrer Amtsgenossen nicht ohne eigene Schuld auf sich geladen hatte.

32. Diese Lage der Dinge kann man nur bedauern, und das um so mehr, als die ewigen Stürme seit 150 Jahren denn doch schon hätten einige Besorgnis lehren können. Verwundern darf man sich übrigens nicht darüber. Der Mensch gewöhnt sich an ununterbrochenes Sturmgeheul und Zittern des Bodens wie an das Klappern der Mühle. Und wenn er persönlich in sicherer Stellung ist, dann beurteilt er die Lage in der vom See überschwemmten Gegend mit unerschütterlicher Gemütsruhe. Darin sind die Menschen zu allen Zeiten und in den verschiedensten Lebensstellungen gleich. Auch heute benehmen sich die leitenden und die tonangebenden

---

[1] Da ist alles vergessen, was Gott der Welt durch mich gethan hat. Nun sind Herren, Pfaffen, Bauren, alles wider mich und dräuen mir den Tod. 15. Juni 1525. (De W. III, 1; Erl. 53, 314.) Cum jam etiam populos cum principibus in me furere videam. 29. Sept. 1525. (Enders V, 248; DW. III, 32.) Seine Klage im Brief an den Landgrafen vom 9. Oktober 1528 (Erl. 31, 32; 54, 47; De W. III, 386) mag man ja auf seine Glaubensgegner beziehen. Dagegen sagt er am 30. November 1528: Nos omnibus odio fieri video, etiam nostris (Enders VII, 29, DW. III, 405), und am 12. Februar 1529: Nam ad unum me damnant omnes (Enders VII, 52. DW. III, 422); und um dieselbe Zeit: Miserrime est ubique facies ecclesiarum, rusticis nihil discentibus . . . . . nisi quod libertate abutuntur . . . . Sic enim sua papistica neglexerunt, nostra contemnunt (Enders VII, 45; DW. III, 424). An seinen Vater schreibt er am 15. Februar 1530, es sei ein göttliches „Merkzeichen, daß ihr umb meines Namens willen viel Lästerung, Schmach, Hohn, Spott, Verachtung, Haß, Feindschaft und Fahr (Gefahr) dazu erlitten habt sampt uns allen“ (Erl. 54, 131. DW. III, 551). Nun weiß man ja wohl, daß bei Luthers Mißtrauen, Empfindlichkeit und Übertreibung das alles nicht so buchstäblich zu nehmen ist. Indes sagt auch Melanchthon im März 1528: Videmus, quantopere nos odit vulgus. (C. R. I, 941.)

Klassen der Gesellschaft so ruhig und so zuversichtlich wie nur irgend einmal in grauer Vorzeit, obschon die Welt seit 120 Jahren aus der Erschütterung nicht mehr herauskommt. Insofern darf man den kirchlichen Kreisen jener Zeit keinen allzu großen Vorwurf machen, sie benahmen sich eben wie sich die Menschen stets benehmen.

Indes, mag man diese Sorglosigkeit menschlich nennen und insofern begreiflich finden, ganz zu entschuldigen war sie gewiß nicht. Seit mehr als einem Jahrhundert war der Ruf nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern nicht mehr verstummt. Das hätte allen zur Warnung dienen können, hoch und niedrig. Er hat aber in Wahrheit nirgends viel genutzt, oben wenig und unten noch weniger. Oder, um es genauer zu sagen, dieser Ruf hat in den weitesten Kreisen so unermeßlichen Schaden angerichtet, daß gerade er unter die Hauptursache des kommenden Zusammenbruches zu rechnen ist.[1]

Der edle Nider, eine der schönsten Zierden Deutschlands um die Zeit des Basler Konzils, gewiß für seine Person und in den ihm zustehenden Wirkungskreisen ein ebenso eifriger als mit Erfolg gesegneter Reformator, glaubt dennoch vor dem Reformationsfieber nicht genug warnen zu können. In dieser Absicht verfaßte er seinen Formicarius, eines der schönsten Bücher aus dem ganzen Jahrhundert. Er führt darin die Behauptung durch, jenes Geschrei nach Reform sei nicht bloß unnütz, da es zu keinem Ergebnis führe — denn, sagt er anderswo, die Leute rufen wohl Reform, wollen aber selber von Reform nichts wissen,[2] — sondern

---

[1] Ein reichliches, freilich per fas et nefas zusammengetragenes Verzeichnis von Reformern und Reformschriften findet sich im Anhang zu Witzel's Methodus concordiae (*Brown*, Fasciculus II, 794 ff.). Auszüge aus solchen Schriften, die übrigens mit der Heil. Schrift, mit Jesus Christus und den Aposteln beginnen, bietet in überreicher Fülle *Flacius Illyricus* im Catalogus testium veritatis, etwas bescheidener *Mornay Du Plessis* im Mysterium iniquitatis. *Flacius* hat noch andere Sammlungen angelegt in den Carmina vetusta, Viteberg. 1548; den Pia quaedam vetustissima poemata. Magdeb. 1552. und der Antilogia Papae. Basil. 1555 (die genauen Titel bei Preger II, 540. 550. 554). Von alle dem hat Gerhard in der Confessio Catholica den ausgiebigsten Gebrauch gemacht. Kürzere Auszüge sammelt *Brown*, Fasciculus II, 886 ff. Gut geordnet ist dieser Stoff verwertet bei Werner, Geschichte der apologet. und polemischen Literatur III, 673 ff.

[2] Ut plurimum inter clericos et monasticos vix reperitur aliquis adeo malus, quin reformationem fieri bonum opus esse affirmat. Et tamen paucissimi sunt qui reformationem subire velint, cum inchoatur ab ipsis. Sic hodie nedum fideles populi, verum etiam ipsi heretici reformationem clamant debere fieri. Ad idem sunt in ecclesia religiosi et regulares litterati et simplices, reges et prin-

es sei auch schädlich und unwahr, weil es nicht bloß das viele Gute übersehe und das Schlimme übertreibe, sondern geradezu Entstellungen und Unwahrheit verbreite. Überdies verlange es Unmögliches. Die Kirche könne nicht von oben herab und ganz allgemein Reformen anferlegen. Derlei Befehle blieben ohne Erfolg, wenn nicht die Werkzeuge vorhanden seien, denen man die Ausführung anvertrauen könne. Deshalb müßten alle, denen es um Reform zu tun sei, erst selbst in engeren Kreisen, auf die sie Einfluß hätten, an einer Besserung der Dinge arbeiten, dann erst könne die Kirche selbst an eine Erneuerung im großen schreiten.[1] Dies der Gedankengang des Buches und das Programm für die eigene großartige Tätigkeit des Verfassers.[2]

Leider fand er nicht allzu viel Nachahmer. Allerdings ist das ganze Jahrhundert voll von ernstlichen und sehr segensreichen Reformen, zumal in den Orden. Jedoch im Verhältnis zu den herrschenden Übeln waren diese nicht genügend. Die große Masse der Reformisten zog es vor, von andern Reformen zu verlangen und selber nach Möglichkeit an der Vermehrung des Übels zu arbeiten. Diesen unruhigen Geistern war es nicht darum zu tun, in der Kirche Ruhe und Ordnung zu schaffen. Im Gegenteil — ob nun bewußt oder unbewußt, ob in gutem Glauben oder in böser Absicht, das soll hier nicht untersucht werden, — sie verstanden es vorzüglich, die Verwirrung zu mehren, die Unzufriedenheit mit der Kirche, die ihren Wünschen nicht entsprach, zu vergrößern, und den Glauben an ihren guten Willen zu erschüttern. Zuletzt streifen manche an die maßlose Übertreibung Luthers, die Kirche pflege absichtlich und aus Grundsatz die Mißbräuche, nur um der Gläubigen, ja um Christi selber zu spotten und so ihren Abfall von Gott bis zur bewußten Verhärtung zu treiben. Dahin

---

cipes et pene una omnium vox est etiam in generalibus conciliis, reformationem esse introducendam. Que si differtur, omnes murmurant, omnes clero detrahunt, imo verius sancte matri ecclesie imputant in generalibus synodis, dicuntque per ejus obmissionem foventum prestari hereticis, judeis et gentibus, ne ad gremium veniant ecclesie. Cum autem reformatio in isto ordine vel in isto collegio attentatur . . . illico tales murmurant, congregationes particulares potius, conspirationes nonnumquam ineunt, amicos invocant suos in malum complices. Joh. Nyder, De reformatione religiosorum liber. II, 9 fol. 53. Parisiis, Jean Petit, 1512.

[1] *Nider*, Formicarius (De visionibus) l. 1, c. 7. (Hardt 1692, 95 ff.)

[2] Schieler, Magister Johannes Nider, 189 ff., 374 ff. gibt einige kurze Auszüge aus diesem Buch, die jedoch nicht hinreichen, uns von dessen Vortrefflichkeit den rechten Begriff zu geben. Wenn ein Werk eine neue Ausgabe verdient, um die Kenntnis des 15. Jahrhunderts allgemeiner zu verbreiten, so ist dies der Formicarius.

können Männer kommen, deren aufrichtige Gesinnung keinen Zweifel zuläßt, wenn sie sich einmal in den Gedanken verrannt haben, eine Reform müsse stattfinden, gehe es wie es wolle; wenn die Kirche sie nicht durchführe, so fehle es ihr an gutem Willen, und dann müsse man die Reform durchführen *ohne* die Kirche, *an* der Kirche, ja *gegen* die Kirche.[1] Damit ist aber bereits das fertig, was Luther durch seine Reformation versuchte.

33. Das eben Erwogene zeigt uns, wie berechtigt die Befürchtungen Niders und so vieler anderer waren. Nicht das Mahnen und Drängen zu Reformen war es, was den Grund zur Besorgnis lieferte, sondern die auf Erfahrung und Menschenkenntnis beruhende Furcht vor der menschlichen Schwäche.

Zu *Reformen* mahnen in einer Zeit, da vieles einer Besserung bedarf, ist nicht bloß erlaubt, sondern Pflicht für jeden. Das war es ja, was Nider mit solchem Nachdruck einschärfte. Die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit ist ja doch eine der ersten christlichen Tugenden. Man kann nicht gut nennen, was schlimm ist, und nicht mit Schweigen über Zustände hinweggehen, die zum Himmel schreien. Das haben auch die Edelsten jener Zeit keineswegs getan. Als ihre Stimmführer mögen Katharina von Siena und Birgitta von Schweden gelten, die es wahrhaftig an ernsten, sehr ernsten Worten nicht fehlen ließen. Die Kirche war so weit entfernt davon, ihnen dies zu verdenken, daß sie beide dankbar in das Verzeichnis der Heiligen aufgenommen hat. Andere waren keine Heilige, aber niemand hat es ihnen verwiesen, daß sie strenge Urteile fällten, wenn sie nur innerhalb derselben Grenzen blieben, wie jene. Ein Beispiel ist aus früherer Zeit Theodorich Vrie, und noch aus den letzten Augenblicken vor dem großen Einbruch das Onus Ecclesiae, jenes merkwürdige Buch, das alle Anklagen der beiden genannten heiligen Frauen derart zusammenfaßt, daß wir uns das Lesen ihrer Schriften zu diesem Zweck ersparen können.

---

[1] Nur aus dieser Gesinnung lassen sich die argen Übertreibungen so vieler gutgesinnter Männer erklären. Arg ist schon, was Heinrich von Langenstein, Dietrich von Nieheim und Nicolaus de Clemanges leisten. Noch weiter gehen Jakob von Jüterbock (De septem statibus Ecclesiae; *Brown*, Fasciculus II, 102 ff.) und Matthias Döring (denn er und nicht Gregor von Heimburg ist der Verfasser der Confutatio primatus Papae, *Brown* X, 117 ff. s. *Albert*, M. Döring 129 ff.). Den Gipfel erreicht die Schrift De squaloribus curiae Romanae (*Brown* II, 584 ff. über deren Verfasser *Haller*, Papsttum und Kirchenreform I, 483 ff.). Ihr steht die andere Schrift De modis uniendi, von der im 5. Buch viel die Rede sein wird, ebenbürtig zur Seite. Von *Occam* und den *Spiritualen* brauchen wir nicht zu reden.

Es kommt also doch sehr darauf an, wer etwas sagt. Und das deshalb, weil hiervon das Wie abhängt. Nicht das Was macht den Unterschied noch die äußere Form, sondern der Geist, aus dem der Ruf nach Reform hervorgeht. Die Scheidelinie zwischen den berechtigten und den Bedenken erregenden Reformbestrebungen, oft eine sehr feine und nicht so leicht zu findende Scheidelinie, ist das, was man den kirchlichen Geist nennt. Die Gefahr jener Zeit war das Sinken des kirchlichen Geistes, und die professionsmäßige Reformerei war eines der Hauptmittel, um ihn gänzlich zu untergraben.

34. Die Sache ist nicht schwer zu fassen. Die Kirche ist im großen, was die Familie im kleinen ist. Der Prüfstein für den Familiengeist sind gerade Übelstände, die im Innern auftreten. Wo diese zur Erbitterung führen, da gibt es Spaltung, Absonderung und zuletzt Ausscheiden. Je ungestümer, je eigenmächtiger, je eigensinniger und eigensüchtiger einer die mißlichen Zustände abgestellt wissen will, desto sicherer kommt es zur Trennung. Der letzte Grund für die Auflösung der Familie ist aber dann immer der, daß einer seine Sache von der des Ganzen trennt, weil er glaubt, auf keine andere Weise für seine Ehre sorgen zu können. Indem er aber seine eigene Ehre der Ehre des ganzen Hauses vorzieht, zeigt er, daß er den Individualismus oder den Partikularismus, kurz sein persönliches Interesse der pflichtmäßigen Sorge für das Gemeinwohl vorzieht. Wer sich dieser um keinen Preis entschlagen will, wer, mit anderen Worten gesagt, den rechten Familiengeist hat, der entzieht sich in solchen Zeiten der Prüfung nicht nur nicht der Gemeinschaft, sondern er betrachtet gerade die Gefahr als eine Aufforderung, mehr als je zu ihr zu stehen und, soweit es auf ihn ankommt, seine Anstrengungen und seine Opfer zu verdoppeln, damit das ersetzt werde, was von anderen versäumt wird, und damit so die Ehre des Hauses nach außen soviel wie möglich gewahrt werde.

Die Anwendung auf die Kirche ergibt sich von selber. Zeiten, in denen der Ruf nach Reformen so lebhaft und so beharrlich erschallt, wie im 15. Jahrhundert, sind die großen Prüfungszeiten für die Kirche sowohl für die einzelnen. Wer in solchen nur um so fester zur Kirche hält, der besagt damit am besten, daß er den wahren kirchlichen Geist hat. Wer sich der Kirche entfremdet, der ist in großer Gefahr, daß sich an ihm das Wort erfülle: Sie sind aus unserer Mitte ausgeschieden, aber sie gehörten nicht mehr zu uns, denn wären sie von uns gewesen, so wären sie bei uns geblieben; so aber mußte an ihnen offenbar werden, daß nicht alle zu uns gehören (1. Joh. 2, 19). Vorläufig blieben die meisten noch

in der Familie. Der Familiengeist aber war im Ersterben. Sie hingen noch wie dürre Blätter am Stamm der Kirche. Als der Sturm losbrach, flogen sie zu tausenden hinweg. Das ist kein Zeugnis für Luther, wohl aber ein Zeugnis gegen sie. Dazu brauchte es keine außerordentliche göttliche Sendung, das ging sehr mit natürlichen Dingen zu. Es genügte, daß einer das Beispiel gab, die anderen waren längst bereit. Sie hatten die lange Prüfungszeit nicht bloß nicht verstanden, sondern zu ihrem Verderben benutzt. Der Individualismus war bei ihnen größer als der Gemeinsinn, der kirchliche Geist fiel als Opfer ihrer Selbstsucht.

Daß sie *hinterher* sagten, sie seien ausgetreten, um selber für ihre Person nach ihrem eigenen Gewissen sicherer Gott dienen zu können, daß sie das sogenannte Prinzip der *Autonomie* aufstellten, das zeigt uns, daß sie sich der Scham über ihren Schritt doch nicht erwehren konnten. Sie machten eben, wie alle, die einsehen, daß sie unschön gehandelt haben, aber nicht mehr zurückgehen wollen, *aus ihrem Fehltritt ein Prinzip und allmählich eine Philosophie*. Das ist psychologisch leicht zu verstehen. Es ist aber sowohl psychologisch wie historisch ebenso leicht zu fassen, daß der nächste und unmittelbare Anstoß für ihren Austritt nicht ein philosophischer, sondern ein *moralischer* war. Nicht um besser ihr Heil wirken zu können, als wenn sie in der Kirche blieben, traten sie aus der Kirche aus, sondern weil sie der Kirche abgestorben waren, weil der innere Lebenssaft ausgetrocknet war, darum fielen sie ab, gehe es denn wie es gehe. Erst dann, als sie bereits abgefallen waren gleich den vergilbten Blättern, erfanden sie sich, um denn doch nicht aller Hoffnung verlustig zu sein, ihre eigene Heilsphilosophie. Doch das ist etwas, was nicht mehr hierher gehört. Uns beschäftigt für jetzt nur die Frage, wie der große Sturm vorbereitet wurde.

Versuchen wir nun, etwas ins einzelne zu gehen, um die Bedeutung des Gesagten klarer zu machen.

35. Daß jenes Reformfieber naturnotwendig zu einer gewaltigen *Übertreibung der wirklich vorhandenen Übelstände* führte, das liegt in der Natur der Sache. Leute, die etwas tun *müssen*, um dem Verderben zu steuern, Leute, die an den Dingen eine *Verantwortung* tragen, sind immer geneigt, die Zustände im möglichst günstigen Licht zu betrachten und die schwarzen Flecke, die sich nicht hinwegleugnen lassen, so klein zu machen als es nur immer geht. Die Weltverbesserer, die ihr Amt einzig aus *Liebhaberei* treiben und nicht von ferne daran denken, sich damit eine Last aufzuladen, malen ebenso selbstverständlich die Dinge eher zu schwarz als zu hell. Da ihre ganze Reformtätigkeit nur im Reden

besteht, so unterliegt sie demselben psychologischen Gesetz, das über alles Gerede herrscht, womit man sich vor andern interessant machen will. Man weiß ja, wie es geht, wenn mehrere ihre Kriegs- oder Reiseabenteuer erzählen, und vollends, wenn Räuber- und Gespenstergeschichten aufgetischt werden. Die Dinge werden mit jedem Atemzug in geometrischer Progression grausig und immer grausiger, bis allen Hörern die Haare zu Berge stehen. Die Reformisten standen, ohne es selber zu ahnen, unter dem Bann desselben Gesetzes. Mit jedem neuen Abschnitt wurden die Übel in ihren Augen und in ihrem Munde größer. Ganz naturgemäß wurde die Kirche um so zurückhaltender, je maßloser und zudringlicher diese unverantwortlichen tatenunlustigen Bessermacher ihr ihre Wünsche aufdrängten. Sie aber betrachteten diese Zurückhaltung als einen neuen Beweis dafür, daß es bei der Kirche an gutem Willen fehle, und fanden darin einen Grund mehr, noch dickere Farben aufzutragen. So konnte es nicht ausbleiben, daß es zu den größten Übertreibungen kam.

Das ergab sich und mußte sich ergeben selbst bei Männern von so zweifellos edler Gesinnung wie Gerson und Ailli und Theodor Vrie und Nikolaus von Clemanges. Es gab aber auch andere Leute, die ein Interesse daran fanden, die Aufregung zu mehren und die Dinge ins Ungeheuerliche zu verzerren. Diese Leute finden sich immer in größeren Gemeinschaften und ganz besonders an den Höfen. Die geistlichen Gemeinschaften und die geistlichen Höfe machen da keine Ausnahme. Die Italiener hatten landauf landab darin eine ganz besondere Meisterschaft erreicht, und andere Völker gingen bei ihnen in die Lehre. „Italien, sagt Burckhardt, war damals eine Lästerschule geworden, wie die Welt seitdem keine zweite mehr aufzuweisen hat, selbst in dem Frankreich Voltaires nicht. Die allgemeine Bildungshöhe hatte ein furchtloses Geschlecht von geistreichen Ohnmächtigen, geborenen Kritikern und Lästerern groß gezogen, deren Neid Hekatomben verlangte; dazu kam noch der Neid der Berühmten untereinander." [1] Zu den größten Meistern in dieser traurigen Kunst, alles Edle anzuschwärzen und alles Schlimme hundertfach zu vergrößern, gehörten Poggio und Laurentius Valla. Der erstgenannte gründete die berüchtigte Lügenakademie, bugiale genannt, in der er eine ganze Schule von Nachahmern an der Kurie heranzog. In Konstanz fand er erst den rechten Boden, um seine Meisterschaft zu zeigen, und seine Schule international zu machen. Leider gelang ihm dies nur zu wohl, und gerade die

[1] Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. I[9] 172. vgl. Voigt, Wiederbelebung des klassischen Altertums II[2], 15.

Deutschen zeigten sich als gelehrige Schüler. Seine Facetiae aber wurden das Vorbild für eine ganze Literatur, deren Verderben kaum groß genug angeschlagen werden kann. Sicher hat sie ebensoviel zur Untergrabung der Achtung vor der Kirche beigetragen, wie die schwerfälligen und dunkeln Abhandlungen der Gallikaner über die Kirchengewalt und der Nominalisten über die Schlüsselgewalt.

Aus diesen Kreisen floß die absichtliche Herunterſetzung des Klerus und die geflissentliche Entstellung der vorhandenen Übel. Schon Chaucer und Boccaccio schöpften reichlich aus diesen Quellen und lieferten dazu wieder neue Beiträge. Der Beifall, der den Skandal immer lohnt, weckte Nachahmer in Menge. So wuchs das Unheil, bis Bandello und Bebel nebst deren Zeitgenossen das Maß zum Überlaufen brachten. Man übersieht häufig diesen neben der rein kirchlichen Bewegung in der weltlichen Literatur herlaufenden Giftstrom, und hat darum keine entsprechende Vorstellung von der Verbitterung und von der Verachtung, die sich in die kirchlichen Streit- und Reformfragen mischte. Es wäre aber irreführend, wenn man nicht darauf sein Augenmerk richtete. Denn sonst ließe sich nicht begreifen, woher das Unmaß der Anklagen und Vorurteile, welche spätere Zeiten wie ein leidiges Erbe übernommen haben, und woher die Empfänglichkeit in den großen Massen für alles Schlechte, was der Kirche nachgesagt wurde. Die Verfasser der Dunkelmännerbriefe und die Reformatoren hatten ihre Hauptvorläufer und Hauptvorkämpfer in den Reihen jener Lästerer, die mit ihrem Gift und Schmutz das 15. Jahrhundert verpestet hatten. Sie haben sich ihrer Lehrmeister würdig erwiesen und mit dem überkommenen Pfund fleißig und fruchtbar gewuchert.

36. Wäre sonst nichts der Reformation als Vorbereitung vorausgegangen denn dieser giftige Lästersumpf, so hätte das schon hingereicht, um die Achtung vor jeder kirchlichen Autorität und den Glauben an alles, was heilig und ehrwürdig ist, zu untergraben. Das war aber doch nur eine moralische Schädigung sowohl für die Kirche als für die Gläubigen. Weit schlimmer war es, daß damit, zum Teil als Ursache, zum Teil als Folge die dogmatische Entwertung der kirchlichen Autorität Hand in Hand ging. All das Läppische, Lächerliche und Gräßliche, was Poggio und Dietrich von Nieheim und Burchard der Zeremonienmeister aussagen, hätte nicht so bereitwillige Gläubige gefunden, wäre nicht der Glaube an das Amt derer, die sie so tief herabsetzen, bereits erschüttert gewesen. Umgekehrt hätten auch die Angriffe auf das kirchliche Amt nicht so leicht Zugang gefunden, wäre ihnen nicht die Skandalchronik so kräftig zu Hilfe gekommen. Insofern

hat es ja, wie bereits gesagt wurde, auch seine Berechtigung, daß man unter den Dingen, die der Reformation den Weg gebahnt haben, den Sittenverfall in der Kirche anführt. Er untergräbt nicht den Glauben, wohl aber ist er ein Hilfsmittel, das den Angriffen auf den Glauben größeres Gewicht verschafft und gewisser zum Sieg verhilft. Je mehr jene Lästerschule es verstand, das Verderben, das ohnehin schon groß genug war, noch entsetzlicher darzustellen, um so leichteres Spiel hatten die, denen jedes Mittel recht war, wenn es ihnen die Waffen gegen die Kirche schärfen half.

Die Untergrabung der kirchlichen Autorität im Laufe des 15. Jahrhunderts stammt aber aus einer dreifachen Klasse von Quellen, aus geschichtlichen Anlässen, dem Schisma mit seinen Folgen, aus kirchlich-politischen und nationalen Ursachen, endlich aus rein häretischen Ursachen.

37. Will man die Wirkungen des furchtbaren Schismas begreifen lernen, so muß man sie in der Theologie verfolgen, d. h. in den Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiet, die in seinem Gefolg auftreten. Wer nur die äußerlichen Vorgänge in Rechnung zieht, der erlangt keine Vorstellung von seinem verhängnisvollen Einfluß.[1]

Wir werden diesen Gegenstand später eingehend behandeln müssen und sehen deshalb hier von seiner genaueren Darstellung ab. Genug, daß wir bei den hervorragendsten Männern, bei Gerson, Ailli, Nikolaus von Clemanges, Ansichten über den Primat, über die Gewalt und die Unfehlbarkeit der Kirche entwickelt finden, deren Bedeutung erst Luther und Richer und die späteren Jansenisten klar gemacht haben. Welche Verwirrung dadurch in den Geistern hervorgerufen wurde, das zeigt der edle Thomas Morus, der von sich selber gesteht, daß er anfänglich nicht daran dachte, der Primat beruhe auf göttlicher Einsetzung. Erst das Buch seines Königs gab ihm Veranlassung, die Frage zu untersuchen. Und nun endlich kam er nach zehn Jahren gründlichen Studiums, wie er sagt, zur Überzeugung, daß sein Gewissen in Gefahr sei, wenn er nicht an diese Lehre glaube.[2] Nun, Morus war Laie, darum ist dies noch eher begreiflich. Aber welch eigentümliche und unsichere Worte gebraucht über den Primat sogar das Onus Ecclesiae! Es glaubt an den Primat, kein Zweifel, aber während es auf der einen Seite die Lehre durchaus richtig hinstellt, äußert

---

[1] Eine kurze, aber ergreifende Schilderung des Verderbnisses, das aus dem Schisma erfolgte, gibt bereits Konrad von Gelnhausen (Tractatus de congregando Concilio, *Martene*, Thesaurus anecdotorum II, 1201.)

[2] Bremond, Thomas More [2], 142 f.

es sich auf der anderen wieder so ungenau, daß man seine Verwirrung mit Verwunderung sieht.[1]

38. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet gewinnen viele Äußerungen, denen wir in der damaligen Reformliteratur begegnen, weit größere Bedeutung, als wir ihnen unter anderen Verhältnissen zuschreiben dürften. Man überbot sich gegenseitig in krassen Ausdrücken, um den Abscheu vor den Fehlern der Personen kundzugeben, oder um den Papst der Gegenpartei samt seiner Kurie und all seinen Anhängern unmöglich zu machen, ohne zu bedenken, was derlei Worte im gegenwärtigen Streit bedeuten mußten, wo keiner wußte, wem folgen, wem fluchen, und wo die Aufregung und die Erbitterung der Massen nur eines Schlagwortes bedurfte, um die Verachtung gegen eine ohnehin zweifelhaft gewordene Autorität von Haus zu Haus weiter zu leiten. Wenn Gerson den Zustand der Kirche einen tierischen und monströsen nennt,[2] wenn Theodrich Vrie die Prälaten und die Priester Tiere heißt, die nur zur Schmach Gottes und der Kirche auf der Erde herumgehen,[3] so konnte das nicht ohne die schlimmsten Einwirkungen auf das Gemüt der Christen bleiben. Welchen Eindruck mußte es nun aber vollends machen, wenn die Schuld von alle dem auf den Papst geschoben wurde. Nun aber scheut sich der eben Genannte nicht zu sagen, der Papst sei es, der die ehemals goldene, dann silberne und eherne

---

[1] So z. B. heißt es, im allgemeinen ganz richtig: Gerson Parisiensis narrat, quomodo status papalis a Christo immediate institutus est, tamquam primatum monarchicum habens in ecclesiastica hierarchia. Christus enim suum successorem (?) instituisse censetur Petrum super alios apostolos, ut in eo esset ecclesiasticae potestatis plenitudo. Nam absque medio sub coelesti hierarchia ordinatus est status papae, vicarii Christi. (Onus Ecclesiae c. 19, § 1.) Gleich darauf lesen wir: Porro, si Christus super alios apostolos, et forte ejusdem Petri successores super alios sacerdotes praeposuerit, ... tamen quidam praetendunt, hoc factum esse ob Petri praecipuam fidem, humilitatem et charitatem. Ideo successoribus pontificibus, nisi essent hujusmodi, talem praeeminentiam non praesumi attributam, neque super eos aedificatam ecclesiam universalem, quae simpliciter pendet a Christo . . . . . Nam quilibet vicarius est ejus, cujus vicem gerit et in moribus sequitur (c. 19, § 31).

[2] Status insuper Ecclesiae nonne factus est totus quasi brutalis et monstruosus? (*Gerson*, Opp. 1706. II, 61 c.) Quae (jurisdictiones) reddiderunt Ecclesiam totam brutalem et nihil fere sapientem de his, quae Dei sunt (II, 23. d.). Vgl. hierzu Haller, Papsttum I, 4. n. 4.

[3] Testantur haec animalia super terram gradientia in dedecus tuum meumque, dulcissime sponse, läßt Vrie die Kirche sprechen (Hardt, I, I, 69).

Kirche herabgebracht habe und zu Lehm, ja zu Koth mache.[1] Und sogar ein Mann wie Alvarus Pelagius glaubt sagen zu dürfen, die seien die ärgsten Verfolger Gottes, die eine erhabene Stellung in der Kirche lieben.[2] Jakob von Jüterbock geht so weit, daß er den Papst, der eine Todsünde befiehlt — als ob es sich um so etwas handelte! — eine vernunftlose Bestie nennt.[3] Den Gipfel ersteigt Dietrich von Nieheim, indem er von den beiden Gegenpäpsten sagt, jeder sei an Schlauheit dem Teufel ähnlich.[4] Und doch war es vielleicht noch verderblicher, wenn man den so ernsten und traurigen Zustand mit schlechten Witzen behandelt, und zu dessen Abhilfe im Scherz Mittel vorschlug, in denen sich Frivolität und niedriger Geschmack das Gleichgewicht hielten. Leider ist es gerade ein deutscher Geistlicher, von dem uns ein solches Beispiel berichtet wird.[5] Der gute Mann hatte offenbar keine Ahnung davon, daß eine solche Ausdrucksweise

---

[1] Papa stupor mundi cecidit, secum cecidere
Coelica templa, mea membra, simulque caput.
Papa, dolor mundique pudor, per crebra patescit
Crimina seu scelera famine sonifero . . . . . .
Aurea quae quondam fuit, hinc argentea, Papae
Curia, procedit deteriore modo;
Ferreo dehinc facta, dura cervice quievit
Tempore non modico; sed modo facta lutum.
Postque lutum quid deterius solet esse! Recordor:
Stercus — et in tali curie tota sedet.

Vrie, Historia Concilii Constant. l. I, metrum 2. (Hardt I, I, 11.; Finke, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils 153.)

[2] Heu, Domine Deus, quia ipsi sunt in tua persecutione primi, qui videntur in Ecclesia tua primatum diligere et regere principatum. (*Alvarus Pelagius*, De planctu Ecclesiae l. 1, c. 67. ed. Venet. 1560. fol. 90, b. 1.)

[3] Si igitur exit (?) Papa has regulas Christi, jam induit personam hominis aut bestiae. Inde est, quod si contraria Christo jubet (!), in peccatis dico mortalibus, hic non agit ut Papa, sed ut bestia ratione non participans. (*Jacobus de Paradiso*, de 7 Statibus Ecclesiae. *Brown*, Fasciculus II, 109)

[4] Cum quilibet eorum sit astucia quasi dyabolo similis. (*Theod. de Niem*, De scismate l. 3, c. 40. Erler 303, 5.) Cum sint astutia diabolica repleti (l. 2, c. 42, p. 202).

[5] Johann Dorre, Dekan zu S. Andreas in Worms (s. Hardt IV, p. I. p. 5; *Fabricius-Mansi*, Biblioth. latina IV, 71) schreibt: Receptum pro stomacho Sancti Petri et reformatione totali ejusdem, datum in Concilio Constantiensi: Recipe 24 Cardinales, 100 Archiepiscopos et Praelatos, totidem de qualibet natione, et de Curialibus quantum habere potes; immergantur in aqua Rheni, et ibidem submersi per triduum maneant. Eritque bonum pro stomacho S. Petri et totali ejus corruptione removenda. (Hardt I, 499.)

in solcher Sache die schlechten Instinkte der großen Menge am sichersten entfesselt und so mehr demoralisiert, als die giftigste gelehrte Streitschrift.

Die neuere Geschichtsforschung verlangt, man solle derlei Ausdrücke nicht nach einer vorgefaßten Meinung oder nach einem von außen an sie hingelegten Maßstab, kurz nicht nach den objektiven Grundsätzen der katholischen Dogmatik und Moral, sondern aus der persönlichen Anschauung ihrer Urheber abschätzen. Diese Forderung ist nicht erst ein Ergebnis der modernen Wissenschaft, sondern sie war zu allen Zeiten eine Hauptwaffe der Irrenden und der Häretiker. Immer haben sich diese hinter die Ausflucht verschanzt, sie hätten ein Recht, nicht nach dem strengen Wortlaut ihrer Äußerungen beurteilt zu werden, sondern nach dem Sinn, den sie damit verbunden und nach der Absicht, die sie dabei verfolgt hätten. Bekanntlich war dies der Anlaß zu dem Kampf um die sog. facta dogmatica, der in den jansenistischen Streitigkeiten so großes Unheil anrichtete. Man möchte auch in unserem Fall den Urhebern so scharfer Worte dadurch zu Hilfe kommen, daß man sagt, man dürfe diese nicht nach dem heutigen Stand des katholischen Dogmas werten, sondern man müsse sich in die damalige Verwirrung und Erregung der Geister hineindenken. Gewiß muß das auf die Wagschale gelegt werden, wenn man den Grad der Verantwortung für die Personen bestimmen will. Das hindert aber nicht, daß auf die andere Wagschale die Gebote des Glaubens und des sittlichen Verhaltens gelegt werden müssen. Diese Männer waren auch unter ihren Verhältnissen verpflichtet zu wissen, was ihnen erlaubt sei. Deshalb kann ihnen nur eine teilweise Entschuldigung zugestanden werden, wie sich aus dem ergibt, was wir bei einer anderen Gelegenheit über diesen Gegenstand gesagt haben.[1] Diese Männer, die zumeist eine hervorragende Stellung einnahmen, hätten vielmehr bedenken sollen, daß gerade in solchen Zeiten der Aufregung ein unbedachtes Wort unermeßlichen Schaden anrichten kann. Daß sie das übersehen haben, macht nur ihre Verantwortung größer.

Indes, hier handelt es sich gar nicht einmal um die persönliche Schuld oder Nichtschuld, sondern um die Wirkung einer solchen Redeweise nach außen, d. h. um den Einfluß auf die Mitwelt und auf die nächstkommende Zeit der Reformation. Wird aber die Frage in diesem Sinn gestellt, dann kann die Antwort nicht anders lauten als so, daß dadurch der Glaube an die Kirche sehr bedenklich erschüttert und daß auf diese Weise der künftige Abfall vorbereitet wurde.

---

[1] Lutherpsychologie [2], 39 ff.

Die schon einmal angeführte Inschrift auf dem Grab Hadrians VI. hat auch nach dieser Seite hin Geltung. Es kommt sehr darauf an, in welcher Zeit einer einen Satz ausspricht. Der Kardinal Morone und der Erzbischof Carranza mußten zu ihrem Schaden im folgenden Jahrhundert erleben, daß man in den Tagen der Reformation von der Notwendigkeit des Glaubens nicht so ohne Vorsicht reden konnte wie in andern ruhigen Zeiten. Die Kirche mußte während der jansenistischen Stürme Sätze verwerfen, die im Munde Augustins durchaus unverfänglich waren. So hätten auch im 15. Jahrhundert die Eiferer für die Reform bedenken sollen, daß gerade bei der Erschütterung aller Gewißheit die Worte doppelt und dreifach hätten gewogen werden sollen, um nicht eine Erschütterung des Glaubens selber herbeizuführen. Leider zeigten sich auch damals viele gewiß Gutmeinende als echte Stubengelehrte, denen der Verband mit dem wirklichen Leben und das Verständnis für das, was den Schwachen Gefahr bringt, völlig abhanden gekommen war. Sie dachten, wenn Petrus Damiani und Bernhard eine so scharfe Sprache führen durften, dann könne das auch an ihnen keine Sünde sein. Sie hätten sich aber zuvor fragen sollen, ob sie selber Petrus Damiani und Bernhard seien. Es ist nicht schwer einzusehen, daß, wenn ein Zwerg ein Gefäß heben will, das ein Riese ohne Schaden fortträgt, das Endergebnis Scherben sind. Und die Hauptfrage hätte für sie sein sollen, ob jene Heiligen unter den dermaligen Umständen auch so reden würden wie ehemals. Daran dachten sie am wenigsten. Deshalb müssen wir sie aber gerade um der Zeitverhältnisse willen, in denen sie lebten, verurteilen. Die Zeitumstände sind für sie keine Entschuldigung, sondern eine Anklage. Wer die Zeit verbessern will, der muß sie vor allem kennen. Jene Reformer hätten wissen müssen, wie schwach, wie empfindlich, wie geärgert die Christen waren. Weit entfernt davon, so bittere Ausdrücke zu gebrauchen, die auch zu andern Zeiten nicht wären zu billigen gewesen, hätten sie ihre Worte mehr als je mäßigen und auf die Goldwage legen müssen. Aber solche weltabgezogene Gelehrte haben stets die besondere Gabe, gerade das herauszufinden, was für den Augenblick das allerungeeignetste ist; und blinde Eiferer für eine Reform, an die sie selber keinen Finger legen wollen, treffen sicher unter allen wunden Flecken den Punkt, an dem sich der größte Schaden anrichten läßt.

Das alles erwogen gibt uns ein Recht zu sagen, daß jene damals beliebte Art, von Kirche und Papst zu reden, einen ganz bedeutenden Anteil an der Vermehrung des kirchlichen Übels hatte. Gerade dadurch wurden die Herzen der Kirche entfremdet, die Geister im Glauben er-

schüttert und die Zeitgenossen reif für die Ansicht gemacht, man brauche überhaupt keinen Papst mehr, Gott im Himmel sei Haupt genug[1] und die heilige Schrift Fundament genug[2] für die Kirche auf Erden.

39. Die Lage wurde bedeutend verschlimmert dadurch, daß sich in die durch das Schisma verursachten Wirren die bedenklichsten kirchlich-politischen und nationalen Bestrebungen mischten. Wäre nicht die kirchliche Gesinnung vielfach bereits so sehr getrübt gewesen, so hätten sich wenigstens die Theologen zumeist durch diesen Umstand müssen gewarnt fühlen. Anstatt dessen waren es aber sie, die hier das Feuer schürten. Ihnen ist es jedenfalls in Frankreich weit mehr als den weltlichen Mächten zuzuschreiben,[3] daß der wahre Begriff von der Kirche fast bis zur Vernichtung entstellt und daß der Kampf in der Kirche zum Kampf um die Kirche ausartete. Damit soll übrigens nicht geleugnet werden, daß die Schuld allgemein war, oben wie unten, bei den Regierenden wie bei den Regierten, bei den einzelnen wie bei den Gemeinschaften, ja bei den christlichen Völkern im Großen. Wie hätte denn auch sonst ein so tief und so weit greifendes Unheil daraus entstehen können!

Mit dem Niedergang des Mittelalters, der um die Zeit des zweiten Lyoner Konzils so rasch hereinbrach, verlor das religiöse Band, das bisher die verschiedenen Völker geeint hatte, mehr und mehr von seiner Kraft. In demselben Maß suchte jede Nation entweder die Herrschaft über die Welt an sich zu reißen oder doch ihre eigenen Wege zu gehen ohne Rücksicht auf die gesamte Christenheit. Die babylonische Gefangenschaft, durch die der Papst ein Werkzeug für die französische Sonderpolitik geworden war, brachte das Band vollends zum Reißen, und die Versuche, das Schisma zu beseitigen, bewiesen am besten, daß an eine Wiederanknüpfung

---

[1] So sagt der hitzige Jean de Varennes, dieser wunderliche Heilige: Le douls Jésus est nostre vray Pape. La très douce Vierge Marie est royne du ciel et de la terre et, par consequent, de l'Eglise, comme chief et papesse. *Valois*, La France et le grand schisme III, 85.

[2] Ailli gibt zu, daß nach dem buchstäblichen Sinn allerdings Petrus oder Christus das Fundament der Kirche genannt werden könne, tamen secundum spiritalem intellectum per hanc petram divinam Scripturam et sacram Christi doctrinam signare possumus, quae tam firmae soliditatis et tam solidae firmitatis existit, ut non immerito super eam Christi Ecclesia fundata sit. . . . Sacra igitur Scriptura Christi testimonio in aeternum fundata spiritaliter intelligi potest illa firma petra, super quam aedificata est Ecclesia . . . (Recommendatio S. Scripturae. Opp. Gersonii 1706. I, 604. c. d.) Über all das wird das 5. Buch ausführlich handeln.

[3] In diesem Stück wird wohl Haller, Papsttum und Reform I, 316 f. das Richtige gegen *Valois*, La France et le grand Schisme III, 151 ff. getroffen haben.

nicht mehr zu denken sei. Hätten die Nationen nur einigermaßen gemeinsame Zwecke verfolgt, so wäre es nicht schwer gewesen, die Spaltung zu beseitigen. So aber wollte jede aus dem Unheil den möglichst großen Nutzen für sich ziehen, auch wenn das Übel dadurch unheilbarer zu werden drohte. Man muß doch die Schuld nicht der Kirche allein zuschreiben. Die Nationen hatten zum mindesten die gleiche Schuld wie die Hirten der Kirche, und die Völker konnten sich nicht über die Hirten beschweren, die ihnen Gott in seinem Zorn gab, denn beide Teile waren ihrer gegenseitig würdig.

40. Auf diese Weise kam es, daß gerade das Konzil von Konstanz, das dazu bestimmt war, die Kirche wieder zu einigen, eine Einrichtung ins Leben rief, die jede Einigung unmöglich machen mußte. Die Einführung des Nationalitätsprinzipes in die Kirche selbst ist etwas so unbegreifliches, daß man sie nur versteht, wenn man voraussetzt, die Erfinder[1] müssen bereits am Begriff der Kirche irre geworden sein. Sie dachten hiebei gar nicht daran, was die Kirche sei, sondern sie meinten, wenn diese Einrichtung an der Universität Paris bestehe, so müsse sie überall durchgeführt werden. Der brave Theodorich Vrie preist diesen Einfall freilich als etwas so großartiges, daß er meint, nur die Leiter eines Konzils, in denen die Weisheit der ganzen Welt ihren Sitz aufgeschlagen habe, hätten darauf kommen können.[2] Aber gerade der Umstand, daß ein so gut gesinnter Mann eine solche Verkehrtheit so beurteilt, zeigt, wie sehr die Idee von der Kirche Schaden gelitten hatte. Denn mit dieser sonderbaren Veranstaltung war die Einheit, die hierarchische Verfassung und die Allgemeinheit der Kirche preisgegeben[3] und dafür ein

---

[1] Finke (Forschungen zum Konstanzer Konzil 29) hebt hervor, daß es insbesonders Bischof Robert von Salisbury war, der diese Einrichtung vertrat. Die Akten machen indes den Eindruck, daß diese bereits bestand. Es mag schon sein, daß er deren gesetzliche und dauernde Anerkennung durchgesetzt habe. Im ganzen scheint das auch Beß (Zur Geschichte des Konstanzer Konzils 134 ff.) so aufzufassen. Auf jeden Fall bewährte sich diese Einrichtung so übel, daß sogar das Konzil von Basel wieder davon abzugehen für gut fand.

[2] Hac igitur sapientia tamquam claritate praepollentes viri illi . . . . . rectores (!) sacri Concilii, in quibus residet mundi totius sapientia, pro sanctae unionis fundamento (!) et horrendi schismatis extirpatione totam congregationem primo in quatuor nationes diviserunt . . . . . cuilibet vero nationi praesidentem praefecerunt, praesidentes vero mutantur de mense in mensem. *Vrie*, Historia Concilii Constant. l. 6. dist. 6. (Hardt I, I, 158.)

[3] Die Gesandten des Königs von Portugal hoben in langer Rede die Ungehörigkeiten dieser Einrichtung hervor, zumal die Ungerechtigkeit, die darin lag, daß Spanien,

Volksparlament oder vielmehr eine parlamentarische Tagung der hauptsächlichsten Völker eingeführt,[1] selbst der Ausdruck gleichzeitige Versammlung der wichtigsten Nationalkirchen besagte schon zu viel.[2]

Aber leider, diese unerhörte Zerstückelung der einen Kirche entsprach den traurigen Zuständen von damals. Die Nationen hatten seit geraumer Zeit am ungenähten Rock Christi nach Kräften zerrissen und an sich gerissen, daß es ihnen schon eine große Selbstverleugnung dünkte, wenn sie in kirchlichen Anliegen anderen Völkern neben sich auch eine Rolle zugestanden. Die Italiener hatten sich längst daran gewöhnt, die Regierung der Kirche und die damit verbundenen Ehren und Vorteile als ihr Recht und Eigentum zu betrachten. Der Papst kam für sie zunächst in Betracht als eine Art italienischer Patriarch. Den Primat über die ganze Kirche vergaßen sie allerdings nicht, gerade deshalb nicht, weil sie hofften, daß dadurch ihren Ansprüchen auf Weltbeherrschung am gewissesten Rechnung getragen werden könnte. Die übrigen Völker ärgerten sich gründlich über diese Anmaßung, sie zeigten sich aber in keiner Weise besser oder klüger, denn sie alle hätten gern an sich gerissen, was die Italiener hatten. Daher der gegenseitige Haß, eben deshalb, weil sie alle am gleichen Fehler litten. Die Kosten davon mußte die Kirche zahlen. Die nationale Eifersucht drang mit ihren Sonderbestrebungen und ihren anmaßenden Forderungen selbst in die Kirche ein, stellte sich überall den heilsamsten Anord-

---

nur durch 3 Prälaten und 3 Laien vertreten, ebensoviel Stimmrecht habe wie die meistvertretenen Nationen. Der Vorschlag jedoch, den sie machten, Abstimmung nach Köpfen, hätte das Maß des Übels voll gemacht. Sie beriefen sich freilich auf die observantiam antiquam generalium Conciliorum, in quibus processum est semper per capita et voces (Hardt IV, 917). Aber dort tagten eben nur die Bischöfe!

[1] Man muß eine ganz besondere Fürsorge Gottes darin erblicken, daß diese Einrichtung nicht zu mehr Streitigkeiten der Nationen Anlaß gab als zu der zwischen den Portugiesen und den Spaniern oder zu der zwischen den Franzosen und den Engländern in der 31. Sitzung.

[2] Um die Bedeutung dieser Einrichtung zu würdigen, bedenke man nur, was es für Hus heißen mußte, sich von einem solchen Völkerparlament richten zu lassen. Zugegeben, daß er sich auch einer andern Autorität nicht gefügt hätte, wurde ihm doch jedenfalls durch diese Einrichtung die Unterwerfung doppelt erschwert. Wer stand ihm gut dafür, daß die dort vertretenen Nationen nicht von Abneigung gegen die seinige geleitet waren? War die böhmische Nation nicht ebenso viel wert wie jede andere? Und woher nahmen sie ihre Autorität? Man möchte meinen, den Vertretern des Nationalitätsprinzipes hätte wenigstens in dieser Frage einleuchten müssen, daß sie etwas anderes seien als die Kirche. Welche Schwierigkeiten auch sonst durch diese Einrichtung in Konstanz entstanden, darüber s. Finke, Forschungen 32. 182 ff. 229. 231.

nungen hinderlich in den Weg, verdarb gute und minder gute Einrichtungen bis zur Unverbesserlichkeit, und erwies sich als ein Haupthindernis für eine allgemeine Verbesserung der kirchlichen Zustände. Nur dort kam sie zum Schweigen, wo es galt, der Kirche die Schuld aufzuladen, wenn ihr der Widerstand von allen Seiten jedes Eingreifen unmöglich gemacht hatte. Im Widerstand gegen ernstliche Maßregeln waren die Nationen alle wieder einig, gerade als wäre die kirchliche Autorität der gemeinsame Feind aller.

41. Diese allgemein herrschende Gesinnung war natürlich für die Träger der öffentlichen Gewalt ein mächtiger Behelf bei ihrem Streben, die Kirche der weltlichen Macht unterwürfig zu machen. Die Kämpfe um dieses Ziel ziehen sich durch das ganze Mittelalter hindurch und nehmen, je nach dem Gegenstand, der ihre unmittelbare Veranlassung ist, sehr verschiedene Gestalt an. Lange erhoben sie sich indes nur von Fall zu Fall, ohne daß der Versuch gemacht wurde, sie in ein schulgerechtes System zu bringen. Je mehr die Begriffe des römischen Staatsrechtes zur Anwendung kamen, desto stärker wurde der Drang, das Verhältnis von Staat und Kirche, wie man sich heute ausdrückt, grundsätzlich zu regeln und unabänderlich für alle Zeiten festzustellen.

Das Land, in dem dies zuerst und zugleich in der schroffsten Form gelang, war England. Die Absonderung des Landes von der ganzen Welt und der rücksichtslose Charakter des Volkes trugen nicht wenig dazu bei, daß es so rasch und so durchgreifend vor sich ging. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts war ein Zweifaches erreicht: England hat eine Landes-, besser gesagt, Staatskirche im vollsten Sinne des Wortes, und der König ist Herr der Landeskirche.[1] Was Heinrich VIII. später tat, das bestand nur darin, daß er das Wort Supremat dazu fügte, und aus der Tatsache eine Lehre machte; die Sache selber war bereits vorhanden.

Alle hierher gehörigen Fragen hat Haller in seinem vorzüglichen Werk über das Papsttum und die Reform so gründlich behandelt, daß dazu weiter nichts zu bemerken ist. Nur darin geht er doch wohl zu weit, daß er das Staatskirchentum außer England, zunächst in Frankreich, dem eigentlichen Lehrmeister für die ganze Welt, auf das englische Vorbild zurückführt. Wenn das richtig wäre, dann müßten wir auch für all die byzantinischen Erbärmlichkeiten, mit denen Deutschland seit der Reformation so überreich gesegnet war, unsern Dank nach England hinüber spenden. Indes dazu reichten deutsche Kleinmeisterei und die Nachäfferei des

[1] Haller, Papsttum und Reform I, 438 ff., 458 ff.

Franzosentums schon von selber hin, so daß es kaum nötig ist, in diesem traurigen Kapitel mit englischem Einfluß zu rechnen.

Wir leugnen damit nicht, daß Frankreich in diesem Stück von England gelernt hat. Das hindert aber nicht zu sagen, daß der Gallikanismus ein echt französisches Gewächs ist. Die französische Krone verstand es, die bis ans Abergläubische streifende Verehrung des Volkes gegen das Königtum zur Durchführung ihrer Pläne wider die römische Kurie auszunützen. Sie fand dazu an den französischen Prälaten und Geistlichen, die ja immer in erster Linie Franzosen und dann erst Katholiken waren, die nachhaltigste Unterstützung. Ihr war es aber nur darum zu tun, ihre eigenen politischen Zwecke zu fördern. Eine Loslösung der französischen Kirche von Rom, die manchen im Klerus nicht unlieb gewesen wäre, hätte den Absichten der Regierung nicht entsprochen. Viele Prälaten und Theologen verstanden unter den gallikanischen Freiheiten vor allem die Befreiung vom Papst, wie man jetzt sagt, ein romfreies Christentum. Die Durchführung dieser Vorstellung fand an der Krone immer Widerstand. Diese legte das Wort gallikanische Freiheiten im Sinne von Sklaverei gegen die weltliche Macht aus, weiter aber nicht. Die Abhängigkeit des Klerus von Rom wollte sie nur soweit lockern, daß der Papst im Kampf gegen sie keine Handhabe am Klerus besitze, aber nicht soweit, daß sie nicht wieder Rom benützen könne, um den Klerus kirre zu machen. So konnte sie Rom gegen den Klerus und den Klerus gegen Rom ausspielen und die eigene Unabhängigkeit oder vielmehr Überlegenheit sowohl gegen den einen wie gegen den andern Teil wahren. Dieses unaufrichtige Doppelspiel trieb sie fort bis zu ihrem Untergang. Man erinnere sich nur an all die Winkelzüge, die sich an die pragmatische Sanktion knüpfen. Was sie damit gewonnen hat, das zeigt der Ausgang, den es mit dem Königtum nahm. Was sie aber der französischen Kirche geschadet hat, das beweist die unaussprechliche Geringschätzung, die das Endergebnis bis heute ist. Dazu haben freilich auch andere Ursachen mitgewirkt, die zu erwägen hier nicht am Platz ist. Gewiß hat die französische Staatskirche selbst durch den knechtischen Sinn, mit dem sie auf die Absichten des Gallikanismus einging, eine nachhaltigere und verhängnisvollere Schuld auf sich geladen als durch so manche andere Dinge, um deren willen man sie oft ungerechter Weise anklagt. Denn in der Tat konnte man den Menschen kaum besser eine gründliche Verachtung gegen die Kirche beibringen und ihnen nicht sicherer den Glauben an deren übernatürlichen Charakter und an deren geistliche Aufgabe rauben, als dadurch, daß man sie, um mit Joseph II. zu reden, zu einem Leitriemen für die leichtere

Ausübung der Staatspolizei machte in Gebieten, die der äußeren Macht selber unzugänglich wären.

Die Deutschen konnten selbstverständlich nicht von Anfang an aus einem irregeleiteten Nationalitätsgefühl auf die gleiche Bahn geraten, da sie keines besaßen. Lange Zeit fühlten sie sich nur als Nation den Welschen gegenüber. Da allerdings entbrannte ihr Zorn grimmig, weil sie nur zu wohl fühlten, daß sie deren überlegener Schlauheit und Politik nicht gewachsen seien. Walther von der Vogelweide wußte das hinterlistig auszunutzen, indem er das Mißvergnügen gegen Rom durch Hinweis auf welsche Ausbeutungskunst zum offenen Widerstand anzufachen suchte.[1] Von der Zeit der babylonischen Gefangenschaft an wuchs die nationale Empfindlichkeit merklich; denn wenn schon das Aufsteigen der französischen Macht das Selbstgefühl der Deutschen wachgerufen hatte, so mußten sie die Gefahr, vollständig überflügelt zu werden, doppelt fürchten, seitdem Frankreich den Papst in seiner Gewalt hatte. Verhängnisvoll wurden die Konzile zu Konstanz und zu Basel. Hier drang auch in die Gemüter der Deutschen das Nationalitätsprinzip ein, leider nicht in der edelsten Gestalt — ja, wäre das der Fall gewesen, das hätten sie wohl brauchen können! Von der Mitte des Jahrhunderts finden wir bereits, daß sie aus Eifersucht die Franzosen nachahmten, um auch etwas wie ihren Gallikanismus aufweisen zu können.[2] Jetzt mußten sie natürlich auch ihre Gravamina, ihre Articuli, ihre Konkordate haben, denn hinter den Forderungen der anderen Mächte durften sie nicht zurückbleiben. Endlich mußte der gute Wimpheling im Auftrag Maximilians sogar den Entwurf zu einer pragmatischen Sanktion für die Deutschen nach französischem Muster ausarbeiten.[3] Von selber wären die Deutschen kaum auf diese Forderungen verfallen.

---

[1] ahî wie kristenlîche der bâbest unser lachet,
swenne er sînen Walhen seit, wie er'z hie habe gemachet.
ir tiutschez silber vert in mînen welschen schrîn:
ir pfaffen, ezzet hüenr und trinket vîn
und lât die toerschen tiutschen leien vasten. Walter 115 (Pfeiffer 221).
sagt an, hêr Stoc, hât iuch der bâbest her gesendet,
daz ir in rîchet unde uns Tiutschen ermet unde pfendet?
116, 1. f. (Pfeiffer 222.)

[2] Multa rumor affert, et Germanos fieri Gallos imitatione contendit. Aeneas *Sylvius* Epist. 334. ad Io. de Lisura (Lugduni 1505, fol. q. VII. b.)

[3] Jacobi *Wimphelingii* Selestadiensis De Germanicae nationis et imperii gravaminibus (*Freher*, Germanicarum rerum Scriptores 1602. II, 381 ff. Amoeni-

Am allerwenigsten hätten rein politische Gründe bis zu einer Trennung von der Kirche oder zur Unterjochung der Kirche geführt. Ursprünglich wollten die Kaiser und die Kaiserlichen nur den Römern und dem Papst ihre Macht fühlbar machen. Aber es genügte ihnen, das mit der Faust und mit großem Geschrei getan zu haben,[1] an eine Theorie dachten sie dabei nicht. Die Staufer lernten allerdings in Italien und durch die italienischen Rechtslehrer die Grundsätze des römischen Kaiserrechtes. Trotzdem führten weder die welschen Vergötterungen des Kaisertums unter den staufischen Kaisern, noch die gefährlicheren welschen und englischen Herabwürdigungen der Kirche und des Papsttums durch die Ratgeber Ludwigs des Bayern zu einer durchgreifenden Verkehrung der Lehre über das Verhältnis der beiden Gewalten. Im Volksbewußtsein wenigstens war die richtige Ansicht so fest gewurzelt, daß diese fremdländischen Einfuhrartikel vorerst noch wenig fruchtbaren Boden fanden.

Eher finden sich Ansätze oder Versuche zu einer Unterordnung des Kirchlichen unter das Weltliche auf dem sozialen Gebiet und auf dem des innern Rechtes. Nicht zu reden von den Kämpfen gegen die geistliche Gerichtsbarkeit, ja selbst von einzelnen Versuchen zur Einführung des Placet, genügt es, auf die überall zum Vorschein kommenden Amortisationsgesetze hinzuweisen, welche Schenkungen an die Kirche, Erbeinsetzungen der Geistlichen, und sogar geistliche Stiftungen für die Verstorbenen beschränken, hie und da auch mit Strafen belegen. Das Merkwürdige hiebei, und ein handgreiflicher Hinweis auf die Dinge, die sich vorbereiteten, ist der Umstand, daß diese Bevormundungen der Kirche fast immer in den Städten von der bürgerlichen Obrigkeit ausgehen, nicht von den politischen Mächten.[2]

42. Alles in allem gerechnet, stand es, wenn wir um die Ansichten über das Recht und die Macht der Kirche fragen, in Deutschland verhältnismäßig am besten bis gegen die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts. Erst von da an dringen immer mehr verderbliche Ideen, unterstützt von einer

---

tates Friburgenses III, 430 ff.) Divo Maximiliano jubente pragmaticae sanctionis medulla excerpta (Amoenitates III, 479 ff.) S. Wiskowatoff, Wimpheling 176 ff., 200 ff

[1] Qui tumultuantes magis ad terrendum quam ad ratiocinandum missi viderentur . . . . . Teutonico impetu frendentes tumultuabant, et si tuto auderent, convicia eructarent, injurias inferrent, *Sugerius*, Vita Ludovici Grossi cap. 9 (*Migne*, P. L. 186, 1269. c.: 1270 c.)

[2] Eine reichhaltige Sammlung bei Gieseler II, III[2] 171 f. vgl. Weiske, Rechtslexikon X, 455; VIII, 172; VI, 123. Protest. Real-Enzyklopädie, XVIII[3] 712.

verhängnisvollen Praxis, in weite Kreise ein. Einen großen Teil der Schuld tragen die Prälaten und die Geistlichen, zumal die geistlichen Rechtsgelehrten und Professoren. Auch nach dieser Seite erwies sich das Konzil von Konstanz, ganz besonders aber das von Basel, als der Herd des Übels.

43. Das Konzil von Konstanz war ein Parlament der Nationalitäten gewesen, das von Basel war ein Tummelplatz der Professoren. Was Professoren zustande bringen können, wenn man sie zu hunderten und hunderten zusammenruft und nach ihrem Belieben schalten läßt, das muß man hier studieren, denn ein zweiter Fall kommt, zum Glück für Welt und Kirche, in der Geschichte nicht wieder vor.[1] Eine günstigere Gelegenheit, ihre Weisheit leuchten zu lassen, hatten sie nie als zu Basel, wo sie ganz allein den Ton angaben und die wenigen Prälaten, die dann

---

[1] Man behauptet, es seien in Basel an 600 Doktoren gewesen. Thomas von Courcelles, einer der hervorragendsten unter diesen, sagt: In tanto numero Praelatorum (aber gerade an diesen fehlte es in Basel!) et Doctorum ac peritissimorum, cui nunc vix similis possit inveniri. (Traitez des droits et libertez de l'Eglise Gallicane. II, 204.) An gelehrten Herren und an Wissenschaft hat es nicht gefehlt; wohl aber an Weisheit und an Autorität zur Regierung der Kirche. Diese Herren Doktoren und Professoren glaubten, die Kirche müsse in den schwierigsten Lagen ebenso kuriert werden wie sie auf dem Katheder eine schwierige Streitfrage behandelten. Auf dem „Concile National de l'Eglise Gallicane" vom Jahre 1398 fand Simon Cramaud, damals bereits Patriarch von Jerusalem, keinerlei Schwierigkeit darin, daß die von ihm vertretene Sache nicht eben viele Anhänger habe, denn, sagt er: major pars est nobis opposita, nos sumus sanior (Bourgeois de *Chastenet*, Histoire du Concile de Constance, Preuves 22, a; ähnliches bei Mansi XXXI a, 226). In Basel waren sie noch weniger, zumal wenn es sich um Prälaten handelt; aber genug, wenn sie nur in diesem engen Kreis die Mehrzahl ausmachten, dann galt ihnen alles entschieden für die ganze Kirche. Denn, rief mit furchtbarer Stimme Nikolaus de Tudeschis in den Tumult hinein: Nos Praelatorum major pars sumus, nos Concilium facimus. ad nos concludere spectat (Aen. *Sylvius*. De Gestis Basil. Concilii Lib. 1. *Brown*, Fasciculus I, 29). Man bedenke, was dies sagen will bei der geringen Zahl von Prälaten (*Martene* et *Durand*, Amplissima Collectio VIII, 546, bis. a). In der 34. Sitzung des Konzils von Basel am 25. Juni 1439, in der die Absetzung Eugens IV. ausgesprochen wurde, waren 7 Bischöfe, 13 Prälaten und 300 Doktoren gegenwärtig. Der Kardinal von Arles glaubte dem bedenklichen Übergewicht von so viel Wissenschaft ein Gegengewicht dadurch zur Seite setzen zu können, daß er eine Menge von Reliquien herbeiholen und auf die leeren Stühle der Bischöfe legen ließ (Aeneas *Sylvius*, De gestis Concil. Basil. l. 2. Fasciculus rerum, ed. Brown I, 37). Eine naivere Ironie ließ sich kaum erdenken. Von so greulichen Skandalen wie in der 25. Sitzung vom 7. Mai 1437 wollen wir gar nicht reden (s. Monumenta II, 965 ff. Mansi XXXI a 227 ff. Hefele, Konzilien-Geschichte VII, 645).

und wann gegenwärtig waren, vollständig in ihrer Gewalt hatten. Ein traurigeres Ergebnis kann aber auch nicht gedacht werden.

Schon in Konstanz übten sie einen viel zu selbständigen Einfluß aus. Das Streben danach hatten die französischen Gelehrten aus Paris mitgebracht und, dank den außergewöhnlichen Umständen, gelang es ihnen nicht bloß, sich eine ganz ungebührende Stellung in der Leitung der Geschäfte, ja des Konzils selber zu verschaffen, sondern sie riefen auch bei den Gelehrten der ganzen Welt einen regen Wetteifer hervor, sich gleich ihnen zu Ratgebern der Christenheit, zu Lehrern der Kirche, zu Gesetzgebern für Klerus und Volk, zu Führern der kirchlichen Angelegenheiten, zu Richtern über Papst und Bischöfe aufzuwerfen.[1] Diese gelehrten Herren

[1] An die Adresse dieser Gesellschaft muß man auch einen Teil der Vorwürfe richten, die über das unsittliche Treiben in Konstanz erhoben werden. Einen Teil. Ob die Unsittlichkeit so groß war, wie man es zu schildern liebt, mag dahin gestellt bleiben. Indes die Listen des Gebhard Dacher (Hardt V, 50) und des Ulrich von Richental (Chronik 183) geben über 700 öffentliche Dirnen an. Die Zahl 1500 ist wohl doch übertrieben, denn beide Berichterstatter haben persönlich, Ulrich sogar im Auftrag des Herzogs Rudolf von Sachsen, Nachforschungen angestellt von Haus zu Haus, sogar „in stälen und winfassen, die an der gassen lagen". Es ist die Ziffer 700 schon groß genug. Diese aber so auszubeuten, daß man daraus auf die Verkommenheit des Klerus schließt, liegt kein Grund vor. Es befanden sich in Konstanz außer dem Papst und den Kardinälen zusamt ihrer Dienerschaft 82 Bischöfe, 124 Äbte und etwa 250 Doktoren. Die meisten hatten in ihrem Dienst wieder viele geistliche und weltliche Personen, so der Erzbischof von Mainz 452, der von Salzburg 360, der von Riga 180, die drei englischen Bischöfe 400 u. s. f. Danach kommen erst die weltlichen Herren mit ihrem Gefolge. Der Kaiser hatte etwa 1000 bei sich, Rudolf von Sachsen 180, der Pfalzgraf Ludwig 400, Ludwig von Bayern 500, Friedrich von Österreich 500, fünf Markgrafen von Baden 680 u. s. f. u. s. f. Die Ritter wurden vor Menge nicht mehr gezählt. Endlich kommen die Geschäftsleute, die hier zusammenströmten: 330 Kaufleute, 242 Bankiers, natürlich alle mit Dienern, 228 Schneider, 250 Bäcker, 70 Schuster, 44 Apotheker, 306 Barbiere, 346 Musikanten oder Spielleute usw. usw. Und von all diesen Leuten, „appenteger, wechßler, kromer, koufflüt, goldschmid, werchlüt aller werch, die man in latin nempt (sic) mechanici, schuchmacher, kürsiner", heißt es immer wieder „mit irn wibern und dienern uß allen lendern". Nur die „pfifer, pusuner, bögger, saitenspiler, scherer, bader, schrepfer und söllich, die uß und in luffend", haben keine derartigen Anhängsel mehr. (Ulrich von Richenthal, Chronik des Konstanzer Konzils, von Buck, 155 ff., 172 ff., 180 ff.; Mansi, XXVIII, 625—654; Hardt, V, 11—52. *Lenfant*, Histoire du Concile de Constance II, 365—386.) Demgemäß kann ja wohl zugegeben werden, daß es nicht so leicht war, bei dieser Masse von unabhängigen müßigen Leuten aus aller Herren Ländern Zucht und Ordnung zu schaffen. Indes, wenn die Konstanzer so unermeßlichen Reformeifer besaßen, hätten sie vielleicht doch schon einen Teil davon auf die Übelstände ablenken können, die Tag für Tag vor ihren Augen vorgehen mußten. Von derartigen Reformversuchen lesen wir aber nichts, sei es, daß sie an so etwas gar nicht

waren für ihre eigene Person oft recht achtungswürdige Männer, sobald sie sich aber in ihrem Amt als öffentliche Lehrer fühlten, vergaßen sie ganz, daß sie nur Diener der Kirche seien und nur in ihrem Auftrag und von ihr bevollmächtigt ihr Lehramt ausübten. Sie empfanden es nicht im mindesten als eine Überschreitung ihrer Befugnisse, wenn sie sich nicht bloß das ordentliche Lehramt, das nur der kirchlichen Hierarchie zusteht, selber aneigneten, sondern wenn sie sich geradewegs als Lehrer für die Bischöfe und für die ganze Kirche aufspielten. Je mehr sie sich in dieser verkehrten hohen Meinung von sich selbst befestigten, desto empfindlicher wurden sie, wenn die Kirche ihre papierene Weisheit nicht unbesehen für die Stimme Gottes hinnahm. Und dann redeten sie sich gegenseitig in eine Nervosität und Verbitterung hinein, daß sie den Papst selbst vor ihr Gericht luden und absetzten, wenn er sich nicht demütig vor ihnen stellte.[1]

Erwägt man den traurigen Ausgang dieser Professorenwirtschaft, dann erhalten ihre Äußerungen, die man sonst wohl als naive Kundgebungen harmloser Stubenweisheit belächeln möchte, einen recht bedenklichen Sinn. Für sie ist die Universität, zunächst natürlich die Pariser Universität, das größte Licht der Welt;[2] wo dieses Licht leuchtet, da ist für die Finsternis kein Platz, da kann keine Häresie aufkommen.[3] An ihrer Fakultät hat die katholische Wahrheit ihren Sitz aufgeschlagen, und nirgends kann diese besser erkannt werden als bei ihnen.[4] Hier ist die

---

dachten, sei es, daß sie vor den Schwierigkeiten erschraken. Aber gerade in diesem Fall hätte es ihnen gut angestanden, sich zu sagen, daß dann auch die geforderten Reformen der Kirche nicht so einfach durchgeführt werden konnten, als sie das zu fordern beliebten.

[1] Darüber später (V, no. 15).

[2] Maximum illud orbis luminare, Parisiensis studii Universitas .... In philosophia, metaphysica ac theologia tanto aliis supergreditur, quanto in fulgore lunam sol vincit. (*Denifle*, Cartularium III, XXXI. XXXIII.) Per solem convenienter intelligitur Sancta Ecclesia universalis, vel Ecclesia Francorum, vel Parisiensis Universitas, ubi sunt sapientes fulgentes tamquam firmamentum (*Gerson*, Opp. II, 143. c.).

[3] Nullubi quam in Gallia veriorem, integriorem, sincerioremque fidei professionem reperies. Istius autem, que alia potior causa fuit, quam praeclarum illud orbis jubar, Parisiensis Universitas? Nam tenebris locus non est, ubi tantus fulgor irradiat ... nec habent denique hereses ullum cum earum extirpatrice commercium. *Denifle*, II, p. XXXIII.

[4] Se nescire, ubi melius usquam cognitio catholicae veritatis haberetur. ... Exinde parta est illa percelebris fama, que in hac alma facultate tamquam in sede sua catholicam veritatem reponit nec ab ea unquam avelli potuisse commendat. *Ib.* III, 488.

Quelle aller Wissenschaft,[1] der Thron alles theologischen Wissens,[2] das hell glänzende Licht für die Kirche,[3] die Ehre der ganzen Welt.[4] Wer die Professoren, die im göttlichen Gesetz Erfahrenen, nicht zu Rate zieht, begeht ein Unrecht, wenn nicht eine Gottlosigkeit und ein Sakrileg.[5] Die Kurie selbst zeigt sich sehr undankbar darin, daß sie ihnen so wenig Achtung erweist; diese haben sich übrigens alle ihre Glorie selbst verdient,[6] sie verdanken sie keineswegs der Kirche.

Solch groteske Übertreibungen hätten, so sollte man meinen, bei allen ruhig Denkenden Widerspruch und Widerstand hervorrufen müssen. Es war sicher begreiflich, ob zwar nicht verzeihlich, wenn Johann von Falkenberg sagte, ihre Schwätzereien und Verirrungen besudelten die ganze Kirche mit Schmutz und Schmach.[7] Gleichwohl war die abergläubische Verehrung vor der Wissenschaft damals so groß, daß sie ungestraft ihrer Selbstüberhebung frönen und sagen durften, den Pariser Theologen stehe es zu, lehrmäßig über Glaubensfragen zu entscheiden und eine Art oberstes Gerichtshof in der Theologie selbst für Rom zu bilden.[8] Und da sich

[1] La fontaine de la science, la lumiere de nostre foy. (*Gerson* Opp. 1706. IV, 571 d.). Imo nihil erravero, si eam appellavero paradisum voluptatis, in quo est lignum scientiae boni et mali, et fons scientiae in quatuor facultatum flumina condivisus, irrigans universam superficiem terrae. (II, 51. a.)

[2] In quo (qua) cathedra et thronus fidei (hoc est s. scripturae et divinae sapientiae scientia) situatur, quam Theologiam appellant. Hic enim abundantius Theologia habetur et verius invenitur, quam in quavis alia Universitate. Thronus autem iste Theologiae et divinae sapientiae est thronus fidem ipsam sustinens, ut clare ratio ostendit, quia, si non esset Theologia, non sciretur fides. (III, 988 b.)

[3] Perfulgidum illud jubar Ecclesiae, Parisiensis Universitatis ... (II, 324 c.)

[4] La beauté, le parement, l'honnesteté de France, voir de tout le monde, l'Université de Paris. (IV. 571, d.)

[5] Quis non videat, quam impium est, praesertim apud eos, qui se Ecclesiasticos dici volunt, si peritos in Evangelica lege vel non consultare, vel abjicere, vel majori sacrilegio habere probro cognoscantur! Hinc errores, hinc praesumptuosae assertiones, hinc perplexitates inexplicabiles etc. (II, 69. d.)

[6] Evangelica quippe doctrina per suos professores dilatavit Ecclesiam usque in coelum .... Haec ego loquor eo liberius, quo mihi conscius sum, non ex quaestu, non ambitu, non ad laudem propriam meae professionis, sed pro assertione veritatis et utilitate publica haec dicere. Quia ad veritatem Curia ista Theologiam hactenus minus debito promovit, ne dicam sprevit, quae tamen omnem sibi qua pollet gloriam acquisivit ..... Provideat gratia Summi Pontificis, ut nunc coepit, cum gratia Dei. (II, 61. c.)

[7] Magistri Parisienses dum sunt omnes errabundi et loquaces, opprobrii squalore error eorum coram tota sordescit Ecclesia. (*Gerson*, Opp. 1706. II, 1021. b.)

[8] Die Apologia Facultatis Theologicae Parisiensis von Ailli behandelt diesen Gegenstand in großer Ausführlichkeit, aber nicht durchweg völlig befriedigend. Denn

alles, was jemals an der Universität studiert hatte, mit ihnen eins fühlte,[1] — gerade wie heute die „Universitaires", — und da sie selber schlau genug waren, sich mit allen Gelehrten der ganzen Welt als solidarisch eins zu erklären,[2] so hatten sie nicht bloß nichts zu fürchten, sondern sie bildeten vielmehr eine große internationale Gesellschaft, eine Universalrepublik, vor der sich alles beugen sollte. Es fehlte wenig, daß sie die Kirche hätten im Namen des Heiligen Geistes regieren wollen.

44. Nun versteht man erst den Einfluß, den die Universität Paris auf die Ausbildung des Gallikanismus übte. Sie betrachtete sich geradezu als die Vertreterin Frankreichs.[3] Die weltliche Macht war weit gemäßigter und ging lange nicht so weit als die Professoren wünschten. Im Gegenteil mußte sie immer wieder, wie die Geschichte bis zum Ausbruch der großen

---

wenn Ailli auch im allgemeinen den Theologen nur das Recht beilegt definire doctrinaliter, den Bischöfen dagegen das definire judicialiter, so kommt er doch mitunter zu Behauptungen, die eigentlich den Theologen den Hauptanteil an den Entscheidungen und Verurteilungen beizulegen scheinen (Gerson, Opp. 1706. I, 710 ff.). Auch Gerson schreibt ihnen sehr große Rechte zu (I, 4. 26). Quoniam Parisiis sic tractantur viae fidei per sacram Theologiae Facultatem, dum deferuntur frequenter a diversis mundi partibus, imo et a Romana Curia nonnunquam, quatenus habeatur ejusdem Facultatis doctrinale judicium (II, 330 d.) Soweit läßt sich alles noch rechtfertigen, wenn schon manche Ausdrücke nicht genau scheinen. Welcher Geist aber im Innern herrschte, das zeigt die Beschwerde, die Ailli vor Clemens VII. erhebt, da dieser gewagt hatte, die Universität in der Angelegenheit des Montson vor sich zu zitieren. Mirata est humilis ac devota filia tua, Parisiensis Universitas, quamobrem citata est, etiam collegialiter, praeter solitum. Er kann sich das nur so erklären, daß der Papst über die Angelegenheit nicht bloß schriftlich, sondern auch mündlich sie anhören wolle (I, 700 d.).

[1] Haller, Papsttum und Reform I, 322. Gelehrte, Staatsmänner, Bettelmönche, Prälaten, Kleriker, eine sehr bunte, aber weitverzweigte Gesellschaft.

[2] In Universitate sunt membra ex omnibus partibus mundi venientia, ut se unde quaque expandant. (*Gerson* II, 144. c.) Welchen Einfluß diese internationale Verbindung hatte, das zeigen insbesondere die Akten des Konzils von Pisa. Selbst Bischöfe traten auf und erklärten, sie hätten diese oder jene Universität mit so und so viel Doktoren hinter sich. Die Übereinstimmung der Schulen von Anjou, Orleans, Toulouse und Bologna mit der Universität Paris schien jede Frage entschieden zu haben. Und dann kam erst gar Pierre de *Plaoul*, „valentissimus magister in theologia", und erklärte im Namen der Pariser Universität und des Heiligen Geistes den Papst der Kirche unterworfen und Peter von Luna abgesetzt. (Mansi XXVI, 1144 f., XXVII, 399 f.)

[3] Haller, Papsttum I, 316 ff. Schwab, Gerson 418. Einsichtige Leute erhoben sich schon damals gegen solche Überhebung der Universität; so Honoré *Bonet* in dem Somnium super materia Scismatis (*Valois*, Le grand Schisme II, 321. 418 f.).

Revolution zeigt, ihnen Zügel anlegen und ihre ärgſten Ausſchreitungen zurückweiſen, ja mit ſtrengen Maßregeln unterdrücken.

Die Gelehrten der übrigen Länder, die ohnehin zum größten Teil in Paris gebildet waren und ſich ſchon deshalb eins mit den Pariſern fühlten, lebten ſich in ihren Geiſt hinein und brachten dieſen zum Ausdruck als Ratgeber und Kanzler der geiſtlichen Kurfürſten, als geiſtliche Räte der Fürſten und der Reichsſtädte. Wo ſie zum Wort kamen, da gab es bald ein Frankreich im kleinen. Aus all dieſen kleinen Franzoſen und aus all dieſen franzöſiſchen Kolonien in Deutſchland wuchs jener Geiſt heraus, der die ſogenannte deutſche Reformation erzeugte.

45. Das zeigt, daß die verbohrten Theorien über die Kirche, die in dieſen Kreiſen umgingen, durchaus nicht als bloß ſchulmäßige Erörterungen und gelehrte Verirrungen betrachtet werden dürfen, ſondern daß man ihnen eine ſehr praktiſche Bedeutung und ſehr fühlbare Folgen zuſchreiben muß. Schon Ailli meint, es wäre am beſten, man nähme aus jeder Provinz einen und machte ihn zum Kardinal und zwar ſo, daß dieſe Vertreter, wenn ſchon unter dem Papſt ſtehend, doch mit ihm die Kirche regieren und ſo die Ausübung ſeiner Machtfülle dämpfen.[1] Man ſieht an Ailli und Cramaud und anderen, daß ſolche Männer, auch wenn ſie Kardinäle und Patriarchen und Erzbiſchöfe geworden waren, den Profeſſor nicht mehr los wurden. Sprach aber ein Kardinal alſo, dann erlaubte ſich Courtecuiſſe noch weiter zu gehen, indem er ſagte, die Gemeinſchaft der Gläubigen könne ſich ſelber als Konzil einrichten und könne ſich ebenſogut mehrere Häupter geben wie eines.[2] Und

---

[1] Sic esset optimum regimen Ecclesiae, si sub uno Papa eligerentur plures de omni et ab omni provincia, et tales deberent esse Cardinales, qui cum Papa et sub eo Ecclesiam regerent et usum plenitudinis potestatem temperarent. *Ailli* (Gerson Opp. II. 946. c.). Denn, ſagt Ailli, licet regimen regium, in quo unus singulariter principatur multitudini, secundum virtutem sit melius quolibet alio regimini simplici, tam si fiat mixtum cum Aristocratia, in qua plures dominantur secundum virtutem, et cum Democratia, in quo populus principatur, tale regimen melius est, in quantum in regimine mixto omnes aliquam partem habent in Principatu (II. 946. a. b.).

[2] In Ecclesia fidelium (nach dem vorausgehenden muß hier wohl ergänzt werden communitas) unum caput vel plura potest eligere, secundum diversitatem provinciarum .... Immo dicunt isti, quod pro bono communitatis est, quod in potestate Ecclesiae sit, unum caput vel plura eligere, cujus et quando expediens videtur Ecclesiae haberet potestatem deponere. Nam cum in communitate non invenitur aliquis idoneus, ut solus hujusmodi jurisdictionem valeat exercere, in illo casu possunt plures constitui vel praefigi regentes seu plura capita habent

dann beklagte sich die Universität darüber, daß es Leute gebe, die ganz offen sagten, es sei gleichgiltig, ob man einen Papst habe oder drei oder zehn oder zwölf, und vielleicht sei es am besten, für jedes Reich einen eigenen Papst aufzustellen![1] Da war es nur konsequent zu behaupten, man könne den Papst ganz entbehren.[2] Was sich aber die französischen Gelehrten herausnahmen, das, dachten die deutschen, müsse auch ihnen unverwehrt sein, und so finden wir denn auch bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts bei ihnen den Satz, es sei an der Zeit, das Joch

---

potestatem . . . . . Quando autem in communitate invenitur unus idoneus, ut solus regat et hujusmodi jurisdictionem exerceat, et subditi sponte unius jurisdictionem patiuntur, tunc melius est unum quam plures communitati praeesse. Et quia propter multitudinem personarum, temporum et locorum non potest in his certa regula dari, ideo Christus nequaquam certam dedit nec hujusmodi jurisdictionem coactivam uni soli dedit, sed solum communitati fidelium, ut in hujusmodi potestate unum vel plura praeficerent. Communitas autem fidelium in hoc Papam sibi praefecit seu instituit. (Joa. *Breviscoxa*, De fide. *Gerson*, Opp. I, 876.) Der letzte Satz ist die berüchtigte Lehre, die die späteren Gallikaner und Jansenisten wieder aufgenommen haben. Pius VI. hat sie in der Constitutio „Auctorem fidei" als häretisch verurteilt (*Denzinger*, Enchiridion n. 1365). Courtecuisse trägt diese Lehren nach Art Occams nicht als die seinen, sondern nur objektiv berichtend vor. Man sieht aber, welchen er selber folgt, der entgegengesetzten kurialistischen sicher nicht.

[1] Jam eo ventum est et in tantam perniciem erroremque res processit, ut plerique passim et publice non vereantur dicere, nihil omnino curandum, quot papae sint, et non modo duos aut tres, sed decem aut duodecim, ymo et singulis regnis singulos praefici posse . . . . (17. Juli 1394. *Denifle*, Chartularium III, 633).

[2] Diese Behauptung wird dem bekannten Kanzler von Paris, Jean de Guignicourt, zugeschrieben. So berichtet Gieseler II, III[2], 161. nach *Benbellona*, Ad edict. Dioclet. II, 153 und dem Auctarium zum Catalogus testium, Cattopoli 1667. p. 100. Mir sind diese beiden Werke und Ausgaben nicht zugänglich, ich finde auch nirgends dem Kanzler diese Ansicht beigelegt. Auch Haller (Papsttum und Reform I, 345) konnte nichts darüber auffinden. Es ist fast unglaublich, daß ein von der Kirche so vielfach mit Auszeichnung behandelter Mann diesen Satz sollte gesprochen haben. Stamme er aber von wem immer, zu verwundern braucht sich niemand über ihn. Er ist sogar vernünftiger als die beiden zuletzt angeführten Behauptungen, und die einzig richtige Folgerung aus ihnen. Wenn es vom Belieben der Gläubigen abhängt, wieviele Päpste sie einsetzen oder absetzen können, dann steht es auch bei ihnen zu erklären, daß sie ihrer ganz entbehren können. Was sollen sie denn auch vernünftigerweise unter den gegebenen Voraussetzungen vom Papsttum erwarten? Wenn ein Papst untauglich ist, die Kirche zu regieren, werden etwa mehrere Untaugliche sie besser regieren? Lieber keinen, als ein solcher Zustand.

abzuschütteln,[1] denn die Autorität des römischen Papstes sei weder notwendig noch von Christus eingesetzt.[2]

Drei Dinge sind es, wie sich im Verlauf unserer Darstellung ergeben wird, die das verhängnisvolle 15. Jahrhundert ins Wanken brachte, den Glauben an das Papsttum, die Achtung vor den Konzilien und die Rücksicht auf die Autorität der Kirche. Den Glauben an das Papsttum untergruben zumeist die Reformkonzilien und ihre Hauptförderer, die Gallikaner. Die Achtung vor den Konzilien erschütterten die endlosen Konzilien selber, zumal durch das zügellose Regiment der Theologen, die aus ihnen Skandalsynoden, mitunter wahre Räubersynoden, und zuletzt einen schismatischen Berg oder Sumpf, wie man es nennen will, machten, so daß das Volk an allem irre und überdrüssig wurde. Und an der schrecklich zunehmenden Auflehnung gegen die kirchliche Autorität hatten dieselben Theologen ebenfalls einen bedeutenden Anteil. Sie tragen nicht alle Schuld an allem Verderben, aber eine große Schuld an vielem Unheil für damals und für später.

Diese gelehrten Herren glaubten, die Welt sei nur dazu da, um ihre Ausführungen anzuhören, sie werde übrigens gescheiter sein als sie und nicht daran denken, mit ihren Lehren ernst zu machen. Eine Demut, die mit ihrer sonstigen Haltung stark im Widerspruch stand. Daher hatten sie, wenn man ihnen ihre Worte vorhielt, stets die Ausrede, man dürfe diese nicht so auslegen, wie sie lauten, sondern nach der Meinung, die sie selber in ihrem Herzen trügen. Sie vergaßen nur, daß die nichtgelehrten Politiker und Nichtpolitiker, die ihre Worte hörten, ihnen mehr Gewicht beilegten, als die gelehrten Urheber selber, und sie deshalb nach ihrem buchstäblichen Sinn auslegten. So verstanden, besagten aber diese und ähnliche Worte nicht mehr und nicht weniger als die Leugnung des mit göttlicher Autorität bekleideten Primates, und infolge hiervon die Zerstörung der Kirche. Man konnte dann ebensogut die Kirche ganz

---

[1] Martin Mayer, der Mainzische Kanzler, schreibt aus Aschaffenburg 31. Aug. 1457 u. a.: „Nunc vero quasi ex somno excitati optimates nostri quibus remediis huic calamitati obviam pergant cogitare coeperunt jugumque prorsus excutere et se in pristinam vendicare libertatem decreverunt. Erit haec non parva jactura Romanae curiae, si quod cogitant Romani (scil. Imperii) principes effecerint. (Amoenitates Friburg. III, 432. *Freher*, Scriptores rerum German. 1602. II, 382.)

[2] Sunt nonnulli nationis tuae homines, parum pensi habentes, quibus Romani Pontificis auctoritas neque necessaria esse videtur neque a Christo instituta. *Aeneas Sylv.* Epist. 301. Martino Mayer (Lugduni 1505. fol. q. I. b.)

abschaffen, oder, wenn man doch ein Interesse daran fand, eine Art von Kirche beizubehalten, sie in ebenso viele Teilkirchen, d. h. nach menschlichem Gutbefinden eingerichtete Surrogate für die eine allgemeine Kirche Jesu Christi, zerlegen.

Man muß sich die verheerende Wirkung dieser Professorenverirrungen klar gemacht haben, um zu begreifen, wie die Christen damals auf die Vorstellung von National- und Landeskirchen verfallen konnten. Diese Idee, die Vernichtung der Kirche, widerspricht dem christlichen Glauben derart, daß der Glaube an die Kirche zuvor muß ausgerottet sein, ehe der Gedanke an Teilkirchen möglich ist. Kirchen und Kirche sind ebenso unvereinbar und widersprechend wie Götter und Gott. Heute, nachdem sich die meisten in das Undenkbare längst hineingefunden und selbst das Lächerliche für religiösen Ernst zu nehmen gelernt haben, heute haben wir kaum mehr eine Ahnung davon, welche Unvereinbarkeit diese Gegensätze ausdrücken. Aber wenn wir uns in den Glauben der alten Kirche und des Mittelalters hineinversetzen, dann können wir nicht anders als sagen, es müsse eine vollständige Revolution in den Geistern vorgegangen sein, bis sie zu einer solchen Denkverirrung herabsanken. Augustin frägt die Donatisten, die eine afrikanische Nationalkirche gründen wollten, ob sie denn glaubten, daß Christus für Afrika besonders gestorben sei. Im 16. und 17. Jahrhundert fanden die Protestanten an der bejahenden Antwort auf diese Frage keine Schwierigkeit. Damals war es ihnen selbstverständlich, daß Christus für das Kurfürstentum Sachsen und für das hochfürstliche Gebiet von Ansbach und für die Grafschaft Solms und für den Kanton Zürich und für die Reichsstadt Memmingen eigens sei geboren worden und eigens sein Blut vergossen und eine eigene Kirche gestiftet habe. Seitdem sie keinen Papst mehr kannten, sahen sie nichts Anstößiges mehr in dem Gedanken, im Landgrafen zu Hessen und in den Grafen von Mansfeld Päpste von Gottesgnaden zu verehren, und fanden es ganz in der Ordnung, wenn der Landammann von Appenzell-Innerroden und der Schultheiß von Biberach kraft der von Christus überkommenen Kronrechte das Placetum regium ausübten und den Geistlichen vorschrieben, wie sie das Wort Gottes zu predigen und den Gottesdienst einzurichten hätten. Später, als die Zeit der Toleranz eintrat, brauchte man für ein und dasselbe Gebiet das nämliche zwei und dreimal, den gleichen Bürgermeister als evangelischen und als katholischen Papst. Damit aber die Geister reif wurden, solche Ironie nicht mehr zu verstehen, mußte erst ein ungeheurer Umsturz eingetreten sein. Diesen brachten die Gelehrten zustande, erst die gelehrten Theologen, später die weltlichen, die Laien-

gelehrten, die mit dem Sieg des Humanismus von den Theologen den geistigen Primat übernahmen. Die geistlichen Gelehrten verlangten bloß ein deutsches Nationalkonzil.[1] Maximilian wollte bereits der deutschen Kirche vom Papst die Wohltat der Befreiung vom Papst erwirken, die der französischen durch ihre Freiheiten zuteil geworden war. Auch die Leute aus dem Kreise Huttens redeten zu Anfang noch so, daß man an eine deutsche Nationalkirche hätte denken mögen.[2]

Da hatte Luther keine Schwierigkeit mehr, seinen „lieben Deutschen", die er sonst freilich als halbe Teufel behandelt,[3] den Glauben an eine einzige allgemeine Kirche durch das Schreckgespenst der Auslieferung an die Welschen auszureden,[4] und sie in jene kirchliche Spießbürgerei hineinzutreiben, die der bürgerlichen als ebenbürtiges Gegenstück zur Seite steht.

---

[1] Hefele, Konziliengeschichte. VII, 812. VIII, 86.

[2] Oratio Constantii Eubuli Moventini De virtute clavium. Angeblich von Hutten, aber nicht von ihm, vielleicht von Crotus Rubeanus (*Böcking*, Huttenii Opp. V, 350 ff.) Die Schrift steht so ziemlich noch auf dem Standpunkt der Gallikaner und der Baseler. S. hierzu Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse II, 315 ff. Über eine Art von Entwurf zu einer deutschen Nationalkirche s. Janssen-Pastor I, [17] 736 f. Dergleichen Ergüsse kann man nicht hoch anschlagen, da sie nur Äußerungen einzelner aufgeregter Geister sind. Von größerer Bedeutung ist die „halbschismatische" Haltung, die in Deutschland seit den Baseler Zeiten überhand nahm. S. Pastor, Geschichte der Päpste II[2], 269 ff. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen II, 452 f. Über diese finden sich im Verlauf dieses Werkes Zeugnisse in genügender Menge angeführt.

[3] Man hat es Denifle verdacht, daß er auf Luthers herbe Äußerungen gegen die Deutschen Gewicht gelegt und nicht beachtet habe, in welch engerem Zusammenhang Luther solche Worte entschlüpft seien. Aber Luthers Charakter und Ausdrucksweise machen es zuletzt möglich, jedem seiner Worte eine ernste Bedeutung abzusprechen. Kann er die Deutschen für seine Zwecke brauchen, so sind sie „seine lieben Deutschen". Erfüllen sie seine Wünsche und Erwartungen nicht, dann sind sie „barbara et vere bestialis natio" (Enders VI, 2. DW. III, 161), „ein wust wild Volk, ja schier halb Teufel halb Menschen" (DW. III, 386; Erl. 54, 47). Wir geben auf das eine so wenig, wie auf das andere. Bei einem so leidenschaftlichen, so maßlosen und seiner selbst so wenig mächtigen Mann darf man weder die Ausdrücke der Anerkennung noch die Ausbrüche des Zornes auf die Goldwage legen. Es genügt uns darauf hingewiesen zu haben, wie er das bereits krankhaft gereizte Nationalgefühl der Deutschen noch mehr reizte und dazu ausbeutete, um Stimmung gegen die Kirche zu machen.

[4] Auch in diesem Stück legen wir auf Luthers Äußerungen gegen die Welschen, die Romanenses (eine Sammlung bei Jürgens II, 345 ff.; dazu Erl. 21, 352 ff., 26, 114 ff., 117. 122. 207; 27, 91. u. o.) kein besonderes Gewicht. Daß ihm die leichtfertige, mitunter frivole Art des Scherzes, in die der Italiener so leicht dem Heiligen gegenüber verfällt, nicht gefiel, ist nur recht und billig. Ob er in der Art, wie er ihren Fehler zur Bekämpfung des Heiligen ausgebeutet hat, nicht noch mehr gefehlt habe, das

47. Aus allem ergibt sich, daß die Auflösung aller Bande, die das 15. Jahrhundert so traurig kennzeichnet, nicht bloß die Lockerung der kirchlichen Disziplin, sondern vor allem die Untergrabung des Glaubens an den Primat und damit an die Kirche und an jede geistige Autorität, zu einem ganz bedeutenden Teil den Theologen, zunächst den gallikanischen, zur Last gelegt werden muß. Zu Anfang hatten sie allen Grund, ihren ganzen Einfluß aufzubieten, damit die unerträglichen Zustände in der Kirche beseitigt würden, und man muß ihnen dankbar dafür sein, daß sie dies getan haben. Betrachtet man die außerordentliche und so überaus schwierige Lage der Dinge, so wird man auch gerne geneigt sein, sie ob so mancher Verirrung zu entschuldigen, die sie in Konstanz begangen haben. Je länger, je mehr führte sie jedoch die von ihnen eingeschlagene Richtung zu Schritten, die sie selber als unentschuldbar erkennen mußten. Überzeugt indes von der weltbeherrschenden Bedeutung ihres Lehramtes, und erfüllt von tiefer Geringschätzung gegen den Episkopat, der freilich oft viel zu wünschen übrig ließ, glaubten sie sich von Gott selbst berufen, alle Häresien auszurotten [1] und zu diesem Zweck die Kirche selber zu leiten. Davon wie besessen, legten sie den Grund zu jenen unseligen Verirrungen, die vom 15. Jahrhundert an so großes Verderben über die Kirche gebracht haben. Das zeigte sich zu Basel in so unheilvoller Weise, daß man mitunter an den Nationalkonvent denken möchte. Die Doktoren kamen bereits auf das Konzil, entschlossen zum äußersten. Während die französischen Bischöfe auf der Versammlung zu Bourges beschlossen, Eugen IV. durch eine Gesandtschaft und durch den König zu bitten, er möge von der Verlegung des Konzils nach Italien abstehen, wies die Universität ihre Abgeordneten kurzweg an, dem Papst nicht zu gehorchen, sondern ihm zu

---

brauchen wir hier ebenfalls nicht zu untersuchen. Genug, daß er die nationale Abneigung gegen die Welschen ebenso geschickt gegen den Glauben der Kirche ins Feld zu führen wußte wie die nationale Empfindlichkeit der Deutschen. Ob er von Anfang an wirklich selber geglaubt habe, damit ein Argument in Glaubensfragen beigebracht zu haben, lassen wir dahingestellt; im Verlauf des Kampfes, das darf man ihm schon zutrauen, mag er sich wirklich bis dahin verrannt haben. Von Interesse ist eigentlich nur das eine, daß Luther überzeugt ist, mit Aufstachelung des Hasses und der Verachtung gegen die Italiener selbst beim Kurfürsten Eindruck zu machen. Darum schreibt er an ihn am 19. Nov. 1518 über den Kardinal Cajetan: Nam crassae istae Italitates (ut sic dixerim) et Romanitates jam pueris quoque cantatae sunt (Enders I, 295. De W. I, 184).

[1] Parisiensis Universitas, quae ad expugnandas haereses et schismata *coelitus* fertur esse vocata. (Epist. Universit. Paris. ad Concil. Basil. 26. Juli 1433. *Martene* et *Durand* Amplissima collectio VIII, 624 e).

widerstehen wie Paulus, das Haupt der Doktoren, Petrus widerstanden habe.[1] Die Herren entsprachen diesem Auftrag nach ihren besten Kräften. Jeder Tag mehrte die Anmaßung bis zu dem Grade, daß die Doktoren zuletzt glaubten, einen Akt der äußersten Langmut und Milde zu üben, wenn sie zu weiter nichts als zur Absetzung des Papstes und zur Einsetzung eines Gegenpapstes schritten.

Diese unnatürliche Überhebung des Lehrstandes ist eine der Hauptursachen für die Zerstörung des hierarchischen Gefühles in den weitesten Kreisen. Je weniger sich damals der Episkopat um die inneren Angelegenheiten der Kirche und um die Ausübung der amtlichen Lehrgewalt annahm, desto mehr glaubten die Professoren, die oberste Autorität in Lehrfragen zu besitzen.[2] Und in Basel gelang es ihnen auch wirklich in einer Weise, daß sie es selbst kaum so erwartet hätten. Dadurch wurde das Volk in seinen Anschauungen von der Kirche völlig verwirrt. Je schlimmer nun aber, wie selbstverständlich, die Worte und die Taten der Usurpatoren ausfielen, um so tiefer wurde der Glaube an die Lehrautorität der Kirche selber erschüttert. Daran dachten die gelehrten Herren freilich nicht. Ihr ganzes Augenmerk war einzig darauf gerichtet, die hohe Meinung, die sie von ihrem Amt hatten, praktisch zu verwirklichen. Ihre Vorstellung von der Bedeutung, die sie sich beilegten, war unbegrenzt. Leider war die Vorstellung von der Verantwortung, die sie damit übernahmen, nur allzu sehr begrenzt. Sie haben jedoch die Verantwortung dafür zu tragen, daß alle und jede Achtung vor der höchsten kirchlichen Autorität und daß insbesondere der Glaube an das

---

[1] *Féret*, La faculté de Théologie de Paris. Moyen-âge IV, 80 führt das Schreiben der Universität vom 9. Februar 1432 an die Basler Synode nur in französischer Übersetzung an aus *Bulaeus*, Universität Paris, V, 412, der mir nicht zugänglich ist.

[2] Kein Geringerer als Ailli gab das Gutachten: Ad obviandum proterviae et inscitiae quorundam, dicentium, quod in hoc sacro Concilio Constantiensi in omnibus sessionibus soli Praelati majores, Episcopi et Abbates habeant vocem in definitiva sententia agendorum, consideranda sunt quae sequuntur .... Non sunt excludendi a voce definitiva Sacrae Theologiae Doctores ac Juris Canonici et Civilis. Quibus, et maxime Theologis datur auctoritas praedicandi aut docendi ubique terrarum, quae non est parva auctoritas in populo Christiano, sed multo major quam unius Episcopi vel Abbatis ignorantis et solum titulati (Hardt II, 224, 225 f.). Ganz wie i. J. 1870. Das Urteil der Kirche darüber in der Constitutio Auctorem fidei a. 9—11. (*Denzinger*, Enchiridion 1372—1374.)

kirchliche Lehramt, ja an die kirchliche Unfehlbarkeit,[1] ganz und gar untergraben werde.

Der echte Gelehrte denkt freilich bloß daran, seine eigene Autorität zu erheben, wenn er jede andere herabsetzt, und er ist fest überzeugt, die Welt werde an seine Unfehlbarkeit glauben, sobald er kein Wort, das nicht von ihm selbst ausgegangen ist, ohne Verurteilung hingehen läßt. Die Welt denkt jedoch anders. Seine Kritik nimmt sie willig hin, nur dehnt sie diese auch auf ihn selber aus, und dann bleibt ihr nichts als die Leugnung jeder Autorität. Wenn die Gelehrten den Papst einen Schismatiker, einen hartnäckigen, unbußfertigen Zerstörer der Kirche, einen Verleugner des Glaubens, schlimmer als jeder Heide und öffentliche Sünder, nennen durften,[2] und wenn sie den ganzen Erdkreis zum Zeugen dessen anriefen,[3] was mußte, was konnte allein die Folge davon sein? Und wenn sie vollends eine Reihe von Glaubensartikeln verkündigen, die keine Glaubensartikel sind, vielmehr das gerade Gegenteil von dem, was dem christlichen Volk zu allen Zeiten als unumstößlich gewiß gegolten hat,[4]

---

[1] Nicol. de *Clemangis*, Opp. Lugdun. Batav. 1613, I, 61. 76. Darüber später.

[2] Heu quam magnam querele causam habet de moderno pontifice sancta mater Ecclesia, cujus auctoritatem omni studio opprimere satagit, et quo modestius ab ea admonetur et obsecratur, eo pertinacius eam audire negligit . . . . . Postquam enim Dominus Eugenius in notorium Ecclesiae scandalum et perturbationem christianae religionis hoc sacrum concilium . . . dissolvere conatus est. (Monumenta Concil. General. II, 373.) Licet merito ad suspensionem ipsius, tamquam incorrigibiliter et notorie scandalizantis Ecclesiam, ab omni administracione papali (!) procedere potuissemus (ib.) Si Dominus Eugenius Ecclesiam sanctam non audierit, quam hoc concilium representat, oportebit tandem haberi ut ethnicum et publicanum (II, 377). Oportebat dici, ... quod Papa erat causa scismatis, agens et introducens illud (II, 410).

[3] Jam omnibus constat justicia et veritas, qua nos defendimus, et quam mansuete ac pacienter tanta temporis prolixitate ipsas (sc. justissimas causas) apud Dominum Eugenium prosecuti fuimus. Testis est christianus orbis paciencie et mansuetudinis nostrae. Nunquam in annalibus legitur Romanum pontificem notorie scandalizantem Ecclesiam . . . . tamdiu sicque pacienter ab ipsa Ecclesia expectatum (II, 377).

[4] Primo quod Synodus generalis in Spiritu Sancto legittime congregata, generale concilium faciens, Ecclesiam katholicam militantem representans, potestatem a Christo inmediate habet, cui quilibet cujuscumque status vel dignitatis eciamsi papalis existat, obedire tenetur in hiis quae pertinent ad fidem, ad extirpacionem scismatis et ad generalem reformacionem Ecclesiae in capite et in membris . . . . . Et licet has esse veritates fidei katholice satis constet . . . . . , ad majorem tamen soliditatem et firmitatem omnium katholicorum in unanimi professione veritatum ipsarum, hec sancta Synodus diffinit et declarat

mußte dieſes nicht denken, ſie ſpotteten des Glaubens? Und lag es denn nicht nahe, daß auch das Volk anfing, des Glaubens zu ſpotten? Sie vermaßen ſich, die Reden der päpſtlichen Legaten frivol zu nennen.[1] Was ſollte dann dem einfachen Gläubigen noch ernſt und heilig dünken? Sie nahmen ſich heraus, ſogar die päpſtlichen Verwerfungsdekrete nachzuprüfen.[2] Wie wollte man da dem gewöhnlichen Chriſten Ehrfurcht vor dieſen zumuten? Erließ der apoſtoliſche Stuhl eine Entſcheidung, ſo floſſen ſie über von Verſicherungen der Ehrerbietigkeit und des Gehorſams; nur ſie, fügten ſie zum Schluß jedesmal bei, gehe das nichts an, denn ſie hätten ihre gallikaniſchen Freiheiten. Mußten dann die andern Nationen nicht um ihrer eigenen Ehre willen auch trachten, ihre Freiheiten zu erlangen?

Man kann nicht anders als Salembier zuſtimmen, wenn er ſagt, Paris habe Konſtanz gemacht.[3] Das Wort Paris iſt aber hauptſächlich von der theologiſchen Fakultät zu verſtehen.[4] Konſtanz aber hat Baſel gemacht, und Baſel hat Luther gemacht. Der ehrenwerte Hartmann Schedel hat ſchon recht, wenn er ſagt, aus Baſel ſeien unendliche Übel hervorgegangen.[5] Das ſchlimmſte kam erſt ſpäter: Luther wäre nicht

---

prout sequitur. Veritas de potestate Concilii generalis universalem Ecclesiam representantis supra Papam et alterum quemlibet . . . . . est veritas fidei katholice. Veritas hec, quod Papa Concilium generale . . . . sine ejus consensu nullatenus auctoritative potest dissolvere, aut ad aliud tempus prorogare, aut de loco ad locum transferre, est veritas fidei katholice. Veritatibus duabus predictis pertinaciter repugnans est censendus hereticus. (Monum. III, 278.) Vgl. II, 377. 410 f. *Aeneas Sylvius*, Commentar. de Concil. Basil. l. 1. (*Brown*, Fasciculus I, 4). So ſagt auch Thomas von *Courcelles*: Nec dubium est, hanc esse declarationem fidei Catholicae, quae est de auctoritate data Ecclesiae immediate a Christo. (Traitez des droits et des libertez de l'Eglise Gallicane. II, 202.)

[1] Quinymo et vos ipsi ambasiatores conati estis nonnullis racionibus, quamquam admodum frivolis . . . (Mon. II, 374.)

[2] Ein ſolches Beiſpiel bei *Argentré*, Collectio judiciorum II, I, 278 und daraus bei *Féret*, La faculté de Théologie de Paris; Epoque moderne I, 407. Das Beiſpiel ſtammt aus jüngerer Zeit, aus dem Jahre 1559. Aber gerade deshalb iſt es um ſo bedeutſamer: weder die Reformation noch das Konzil konnte dieſe Herren zur Beſinnung bringen.

[3] *Salembier*, Le grand Schisme d'Occident 119.

[4] *Féret*, La faculté de Théologie de Paris. Moyen-Age IV, 87.

[5] Das Concili zu Baſel, von dannen unentliche ubel entſtanden ſind. (H. Schedel, Buch der Chroniken . . . Durch Georgium alten . . . in diß teutſch gebracht. 1493. Bl. 252 b.) Bekannt iſt das Wort des heil. Antonin: Basilea peperit Basiliscum (Chronic. III. tit. 22, c. 10, §. 4. Lugdun. 1587, III, 525 a.) Eine große Menge ſehr bitterer Urteile ſammelt *Spondrati*, Gallia Vindicata II, 141.

erstanden und hätte nicht den zubereiteten Boden gefunden, hätte nicht Basel vorgearbeitet. Er wäre auch nicht mit der Anmaßung aufgetreten, die ihm so viel Anhang verschafft hat, hätte er nicht das Beispiel und den Erfolg der Basler vor sich gesehen. Sein Versuch, die Berechtigung zum Kirchenumsturz aus seiner Doktorwürde herzuleiten, macht für den ersten Augenblick den Eindruck, als wollte er nur sein unruhiges Gewissen beschwichtigen.[1] In diesem geschichtlichen Zusammenhang erwogen, kann er als Ausdruck seiner Überzeugung aufgefaßt werden. Luther ist gerechter als die Herren zu Basel. Diese haben zustande gebracht, was Julian dem Papst als Schreckbild vorstellte: Wenn man an ein Konzil nicht mehr glauben könne, dann müsse der Glaube und müßten alle Sakramente untergraben werden.[2]

48. Die gallikanische Theologie hätte übrigens kaum so bereitwilliges Entgegenkommen in den weitesten Kreisen gefunden, wenn ihr nicht überall am Nominalismus ein so mächtiger Bundesgenosse entgegengekommen wäre. Ailli, einer der schroffsten Gallikaner, jedenfalls der einflußreichste Förderer der gallikanischen Gesinnung unter den Theologen, war selbst entschieden Nominalist und sozusagen der Hohepriester, der den Bund zwischen diesen beiden Richtungen einweihte. In der Tat neigten sich auch in Frankreich, die kurze Zeit, da der Realismus wieder siegte, abgerechnet, die Gallikaner mit Vorliebe zum Nominalismus und die Nominalisten zum Gallikanismus. Am Anfang des 16. Jahrhunderts lehren zu Paris Almain und Major, beide Hauptsäulen zugleich des Nominalismus wie des Gallikanismus. Demgemäß ist es nur begreiflich, daß sich die Nominalisten oder wie man häufig sagte, die Occamisten überall mit besonderer Vorliebe zu den Gallikanern hielten, wenn schon nicht sie ausschließlich. War doch Occam selber, der Vater des späteren Nominalismus, Gallikaner und noch mehr als dies.[3]

---

[1] Z. B. Ich aber, Doctor Martinus, bin dazu berufen und gezwungen, daß ich mußte Doctor werden ohn meinen Dank, aus lauter Gehorsam; da hab ich das Doctorampt mussen annehmen, und meiner allerliebsten heiligen Schrift schwören und geloben, sie treulich und lauter zu predigen und lehren . . . Erl. 25, 37. Ebenso Weim. VI, 481; Erl. 24, 11; Weim. VI, 405, 1; Erl. 21, 278; Weim. VII, 162; Erl. 24, 152.

[2] Ergo et fides et omnia Ecclesiae sacramenta titubabunt, si de robore unius Concilii legitime celebrati dubitetur. (Monumenta II, 205.)

[3] Es wird sich im Verlauf unserer Untersuchungen herausstellen, daß Occam nicht bloß durch seinen Nominalismus direkt der „liebe Meister" Luthers war, sondern mittelbar auch durch seine Lehren über die Kirche. Denn wenn auch Luther die kirchenpoli-

Es ist schwer zu sagen, welche von diesen beiden Richtungen bei dieser unheilvollen Verbrüderung den schlimmeren Einfluß geübt habe. Zerfressender hat zweifellos der Nominalismus gewirkt. Er hätte aber solchen Schaden nicht anrichten können, wären nicht durch die gallikanischen Ideen die sicheren Fundamente und Richtlinien für den Glauben beseitigt gewesen. Man muß nämlich bei diesem späteren Nominalismus nicht bloß an die uralte Frage von den allgemeinen Begriffen denken. Schon nach dieser Seite hin hatte er, wie später näher erwogen werden soll, sehr verhängnisreiche Folgen. Weit bedenklicher jedoch wurde er dadurch, daß er sich zum baren Kritizismus, ja vielfach zum vollen Rationalismus entwickelt hatte. Die Behandlung der Universalien war ihm oft Nebensache, oder höchstens ein Mittel, um alles, was bisher in der Theologie als sicher gegolten hatte, in Zweifel zu ziehen und einer neuen Untersuchung zu unterwerfen. Diese Untersuchung lief aber immer darauf hinaus zu zeigen, daß kein Beweis stichhaltig, keine Erklärung annehmbar sei. Mit zügelloser Verwegenheit, mit nutzloser Spitzfindigkeit, manchmal mit frivolem Übermut machte sich die Vernunft an die Untersuchung des Heiligen, und das Ergebnis war jedesmal, daß vor ihrem Richterstuhl nichts bestehen könne, was der Glaube lehre und die Theologie erkläre. Um aber das Gewissen zu beruhigen, wurde dann zum Schluß erklärt, daß die Vernunft in diesen Dingen weder Recht noch Fähigkeit habe, und daß man sich einfach an den Glauben halten müsse. Offenbar lag dieser Philosophie der Gedanke zu grunde, der heute klar ausgesprochen vorliegt, daß das Denken nichts mit dem Glauben, der Glaube als leere Herzens- oder Willenssache nichts mit dem Denken gemein habe. Damals sprach man dies nicht aus, sei es, daß man dies noch nicht so deutlich faßte, sei es, daß man es nicht unverhohlen sagen wollte. Man begnügte sich mit der Lehre von der doppelten Wahrheit, und behauptete, es könne etwas philosophisch wahr und dabei theologisch falsch sein oder umgekehrt. Kurz, der eigentliche Kern dieses Nominalismus war die verkehrte Darstellung des Verhältnisses von Philosophie und von Theologie, vom Glauben und vom Wissen, und damit die Untergrabung des Glaubens, die nicht selten bis zum vollen Skeptizismus führte.[1] Auf diese Weise kommt Occam,

tischen Schriften Occams vielleicht noch weniger benützt hat als seine philosophischen und theologischen, so steht er doch auf den Schultern Occams durch seinen Zusammenhang mit den Baslern. Die sogen. „Konzilien-Theorie" geht von Occam aus und knüpft an Occam an; Konrad von Gelnhausen führt, wie sich später zeigen wird, Occam wortwörtlich an.

[1] Gut hebt dies hervor Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen 97 ff.

der Erzrationalist, auf dasselbe Ergebnis hinaus wie Johann von Goch, der abgesagte Feind jeder Philosophie, und der Nominalismus überhaupt zu demselben Schlußsatz wie der Averroismus.

Von da aus ist es unschwer zu fassen, warum sich der Nominalismus so leicht mit den schlimmsten Sätzen des Gallikanismus verband, wie wir das bei Johann von Wesel, bei Wessel, bei Jean Lallier[1] und zuletzt bei Luther sehen. Hier bestand wirklich eine Wesensverwandtschaft. Der Nominalismus untergrub den Glauben in seinem innersten Wesen, der Gallikanismus die Schutzmauer, die ihm das Eindringen hätte wehren können. Die Autorität des kirchlichen Lehramtes ist nicht der Grund des Glaubens, sondern nur der sichere Wegweiser, der uns im Namen Gottes sagt, was wir zu glauben haben. Wir glauben einzig Gott, der zu uns gesprochen hat, und glauben einzig deshalb, weil uns unser Gewissen verpflichtet. Wir können das aber nur unter der Voraussetzung, daß uns eine unfehlbare Autorität über allen Zweifel darüber erhebt, was Gottes Wort ist und was nicht. Diese Autorität hatte der Gallikanismus erschüttert und damit dem Zweifel, der Willkür oder der vollen Gleichgiltigkeit freien Weg gebahnt. Für diese Lage war der Nominalismus die geeignete Philosophie. Er war der nächste Vorläufer für den großen Umsturz, wie der Gallikanismus der entferntere Wegmacher. Die unmittelbare Ursache des Abfalls ist der Nominalismus, die größere Schuld aber trägt der Gallikanismus.

49. Noel Valois bemerkt, es wäre ungerecht, die gallikanischen Gelehrten anzuklagen, und zu verschweigen, welche Lehren Marsilius von Padua und Occam und schon früher Friedrich II. verbreitet hätten.[2] Darin hätte der ausgezeichnete Gelehrte freilich recht, wenn wir bei dem Gesagten stehen blieben. Wir haben jedoch schon früher hervorgehoben, daß eine dritte Quelle für den großen Abfall in den häretischen Bewegungen des Mittelalters zu suchen ist.

Es kann nicht dem leisesten Zweifel unterliegen, daß die Ideen, die von Männern wie Marsilius, Occam und den Spiritualen waren verbreitet worden, die ärgsten Verheerungen in den Geistern anrichten mußten, wo immer sie Zugang fanden. Ihr Wirkungskreis war, wie bereits gesagt,

---

[1] Über die Sätze des Jean Lallier, die merkwürdig mit denen des Johann von Wesel und des Wessel zusammenstimmen, s. Féret a. a. O. IV, 124 und Gieseler II, IV, 477 f. nach Bulæus V, 771 ff. und *Argentré*, Collectio judicium I, II, 308 ff.

[2] *Valois*, La France et le grand Schisme IV, 500.

verhältnismäßig beschränkt. Immerhin, sie waren vorhanden und hatten auch ihren Wirkungskreis. Gerade das macht die Verantwortung der gallikanischen Theologen so groß, daß sie dessen ungeachtet ihre Lehren verbreiteten, als ob nicht die geringste Gefahr vorhanden sei. Sie verdammten jene Lehren mit der äußersten Schärfe, wie ja Theologen, die sich die Bedenklichkeit ihrer eigenen Lehren selber nicht verhehlen, immer jene enfants terribles, von denen ihre Richtung ad absurdum geführt wird, am allerstrengsten richten. Aber damit glaubten sie ihre Pflicht vollkommen getan und sich das Recht zur Verbreitung ihrer, wenn schon verwandten, so doch gemäßigteren Lehren erkauft zu haben.

Noch weit gefährlicher aber waren die Lehren, die damals das Abendland erfüllten, die der Wiclifiten und der Husiten. Diese waren in einem der wichtigsten Stücke nicht minder mit den gallikanischen verwandt, wie die der Schriftsteller aus der Umgebung Ludwigs des Bayern. Die Theologen zu Konstanz und zu Basel hatten mit ihnen zu tun, es mußte ihnen also bekannt sein, daß deren Lehren überall in Deutschland verbreitet wurden und auch wirklich Anhang fanden;[1] sie sagen selber, daß das Volk drohe, es ihnen nachzumachen, wenn der Klerus nicht seine Sitten bessere.[2] Es konnte ihnen nicht verborgen sein, daß allenthalben Sekten aufstanden, die sich an jene anlehnten[3] — mit einer, der des Konrad von Sangershausen, hatten sie in Konstanz selbst zu tun.[4] Das alles hätte sie doppelt vorsichtig und zurückhaltend machen sollen. Jedoch sie waren eben aus der Zahl jener, die sich einreden, um eine allgemein um sich greifende Bewegung, die dem Glauben Gefahr droht, zu beschwören, sei es das beste Mittel, sich ihr anzunähern oder mit ihr einen Ausgleich zu suchen so weit nur immer möglich. Auf diese Weise wuchs das Übel, und es bildete sich mehr und mehr eine wiclifitische oder husitische Atmosphäre, so daß Luther — der übrigens in diesem Stück doch

---

[1] Über die Verbreitung des Husitismus durch Missionäre s. Lechler, Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation II, 511 f. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation I, 248. 251. 372 f. 376. Gieseler II, IV, 479. Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte IX, 411 f. Raynaldus a. 1420, n. 17 ff. Ausführlich V, n. 26.

[2] Monumenta Concil. General. II, 97.

[3] Z. B. Johann Böheim von Niklashausen, Berthold von Rohrbach, die Wirsberger u. a. m. s. Ullmann I, 374. 421 ff. Pastor, Papstgeschichte II², 363. Preuß, Der Antichrist 46 f. Janssen-Pastor I¹⁷, 745 ff.

[4] *Vrie*, Historia Concil. Constant. l. 4. dist. 13. (Hardt I, 126 ff.).

kaum so unschuldig war, als er sich stellte,[1] — von sich und den Seinigen sagen konnte, sie seien hussitisch gewesen ohne es zu ahnen.[2]

Daß es soweit kam, daran trug sicher die gallikanische Richtung ihren Teil der Schuld. Das Volk unterscheidet nicht so genau, woher eine ihm zusagende Meinung stammt, und bis wie weit deren Förderer gehen und wo sie anfangen inne zu halten. Ihm war der Wiclifismus schon deshalb sympathisch, weil er den hohen Herren, weltlich wie geistlich, tüchtig die Faust zeigte. Die theologische Begründung der hierbei unterlaufenden Sätze war ihm natürlich gleichgiltig. Darum faßte es auch nicht den Unterschied zwischen den Wiclifiten und den Gallikanern, auf den die letztgenannten pochten, um ihr Gewissen zu retten. Ihm war es genug zu wissen, daß auch die geistlichen Gelehrten am Kirchenregiment viel auszusetzen hatten. Damit fühlte es sich beruhigt und ergab sich um so leichter dem Einfluß der hussitischen Wanderprediger. Die eigentlichen Bekehrungen zum Hussitismus mögen sehr selten gewesen sein, aber die Geistesrichtung, die von diesem ausging, breitete sich aus und wurzelte sich ein, und das war eine der besten Vorbereitungen auf die Reformation.

50. Durch alle diese Einflüsse *sank der Geist des Glaubens* mehr und mehr. Dafür erhob sich der *Aberglaube* in jeder denkbaren Gestalt, und zwar in einer Weise, wie das selten der Fall gewesen ist. An ihm können wir, wie an einer Gegenprobe, am besten ersehen, daß der Glaube und, was ja unzertrennlich damit verbunden ist, die *wahre* katholische Frömmigkeit in weiten Kreisen, und gerade im niederen Volk, vielfach arg Schaden gelitten hatte, wenn schon äußerlich alles den gewohnten Gang einhielt. Es ist freilich gerade da, wo es sich um die große Masse handelt, am allerschwersten, die richtige Abschätzung für die herrschenden Zustände im Guten wie im Bösen zu finden. Und da es sich hier um Erscheinungen handelt, die am allerleichtesten Aufsehen erregen, so wird Vorsicht doppelt geboten sein, damit man nicht den Auswüchsen des Bösen

---

[1] Später wenigstens behauptet Luther, er habe als „ein junger Theologus" im Kloster die Sermones des Hus gelesen und sich damals schon darüber gewundert, warum sie verbrannt worden. Erl. 65, 81.

[2] Ego imprudens hucusque omnia Johannis Huss et docui et tenui, docuit eadem imprudentia et Johannes Staupitz. Breviter, sumus omnes Hussitae ignorantes. Denique Paulus et Augustinus ad verbum sunt Hussitae. Vide monstra, quaeso, in quae venimus sine duce et doctore Bohemico. Ego prae stupore nescio, quid cogitem, videns tam terribilia Dei judicia in hominibus, quod veritas Evangelica apertissima jam publice plus centum annis exusta pro damnata habetur, nec licet hoc confiteri. Febr. 1520. (DW. I, 425. Enders II, 345.)

zu große Bedeutung und eine Allgemeinheit beilege, die ihnen in Wahrheit vielleicht nicht gebührt. Indes, diese Verzerrungen des Heiligen waren vorhanden und, wie sich schwerlich bestreiten läßt, in ziemlich weitem Umfang.

Die verhältnismäßig geringste unter den hieher gehörigen Verirrungen war die Astrologie. Innerhalb gewisser Grenzen kann man ihr ja eine Bedeutung beilegen, die zwar gegen die Naturwissenschaft verstößt, aber wenigstens keine Verletzung des Glaubens ist. Die Gefahr, daß sie diesem zu nahe trete, liegt indes immer nahe. Sicher ist, daß sie damals einen ganz ungebührlichen Einfluß auf die Geister übte, und daß sie nicht wenig dazu beitrug, Verwirrung und Erwartung unerhörter neuer Dinge hervorzurufen.[1] Im ganzen jedoch schreiben wir dieser Art von Aberglauben wenig Einfluß bei, wenn es sich darum handelt, die Ursachen des Abfalles zu erforschen.

Schlimmer waren jene mannigfaltigen Formen des Aberglaubens, durch die das Volk in den Besitz geheimer Kräfte zu gelangen hoffte, Magie, sympathetische, alchymistische Gaukeleien, Hexenwesen und barer Teufelskult. All dieser Unfug stand damals erst noch in den Anfängen, war aber doch schon so tief eingewurzelt, daß die Versuche, ihn auszurotten, mißlangen. Wir haben hier nicht zu erörtern, ob diese Versuche in der richtigen Weise angestellt worden seien. Es mag zugegeben werden, daß bloß äußerliche Maßregeln zur Unterdrückung nicht ausreichen konnten, und daß auf jeden Fall eine gründlichere Belehrung der Massen hätte nebenher gehen müssen. Natürlich konnte die Belehrung nicht darin bestehen, daß man die unsichtbare Welt des Bösen rundweg hätte leugnen sollen, wie dies die Aufklärung seit Bekkers bezauberter Welt tat. Durch die Leugnung wird weder der Teufel noch der Glaube an ihn, noch insbesondere der Aberglaube aus der Welt geschafft. Aber jene Anwendung des Glaubens an eine Macht der Finsternis, wie sie damals und in anderen Zeiten des allgemeinen Niederganges im Schwange war, ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß nicht bloß die Kenntnis vom Glauben, sondern daß der Glaube überhaupt bereits sehr schwach war. Das Volk läßt sich, um drastisch zu reden, den Teufel nicht nehmen. Eher gibt es alles andere preis. So lange sein Glaube vollkommen ist, nimmt dieser Artikel,

[1] Friedrich hat in seiner Schrift „Astrologie und Reformation" den Einfluß dieses Unwesens doch wohl gar zu hoch angeschlagen. Auch hier ist die Zeit vor der Reformation nur eine Vorbereitung; erst durch sie nahm dieser Unfug einen Aufschwung bis zum Übermaß.

wie gebührend, einen sehr untergeordneten Platz ein. Je mehr aber der Glaube zurückgeht, um so mehr tritt der Teufel in den Vordergrund, bis die Beschäftigung mit ihm fast das einzige ist, was sich noch bemerkbar macht. Den Beweis dafür haben wir in der auffälligsten Weise an Luther. Er hat Zeiten durchgemacht, da der Teufel sein einziger Glaubensartikel zu sein schien. Der gewisseste aller Glaubensartikel war er für ihn immer. Für sein Denken war der Teufel die oberste Richtschnur. Um den Teufel zu ärgern, leugnete er, was ihm unbequem, und tat er, was ihm gelegen war. Er hätte noch viel ärger im Garten des Glaubens gehaust, hätte ihn nicht doch wieder die Furcht vor dem Teufel gemäßigt. Fast möchte man sagen, wir hätten es nur dem Teufel zu danken, daß Luther nicht noch mehr Verwüstung angerichtet hat.

Die übelste Gestalt des Aberglaubens war jene, durch die sich der Mensch in den Besitz *geheimen Wissens* setzen zu können glaubte. Diese fand sich natürlich nur unter den sogenannten Gebildeten. Das Aufleben der Wissenschaften trug diesem Streben von allen Seiten neuen Stoff zu, teils aus dem klassischen Altertum, teils aus dem orientalischen Sektenwesen und den verdächtigsten Geheimkulten, teils aus den Entartungen des Judentums. Von daher erhielt das ganze Treiben den Namen der *Kabbalah*. Mit ihm verband sich nicht bloß der krankhafte Zug nach dem Unerforschlichen, sondern was ihm solchen Reiz verlieh, das war die Aussicht, dadurch die verhaßte Scholastik überwinden, ja die christliche Lehre selbst auf eine ganz neue und tiefere, kurz auf moderne Weise darstellen oder auch das Christentum durch etwas Besseres ersetzen zu können. Die Kölner hatten schon recht, als sie sich diesem Treiben widersetzten; sie taten es nur nicht entschieden genug, da sie die Gefahr, die dahinter steckte, mehr nur ahnten, als vollständig erkannten. Es war freilich auch vergeblich, dagegen aufzutreten. Denn wenn selbst Männer wie Pico von Mirandola und Reuchlin diesem Zug Vorschub leisteten, dann konnten jene nicht gut auf Unterstützung in der Gelehrtenwelt rechnen. Vielmehr erhob sich die ganze Sippe der Humanisten wie ein Mann, als wenn sie alle miteinander Rabbiner und Schächter geworden wären. Sie verstanden natürlich kein Wort vom Sohar, es war ihnen auch alles Jüdische so verhaßt wie die Scholastik, aber sie fühlten, daß sich hier etwas gegen die Theologie, gegen die Kirche und gegen den Glauben machen lasse, darum hatte sie jeder zu Gegnern und galt jeder als Feind der Wissenschaft, der es wagte, ein Wort gegen diesen burlesken Krimskrams zu äußern.

Diese unheimliche Verirrung ist eine jener geistigen Epidemieen, die man nicht anders denn als Wahnsinn der Massen oder doch als Massenverrücktheit bezeichnen kann. Wie eine Massenerkrankung immer ein Beweis dafür ist, daß nicht bloß ein Ansteckungsstoff vorhanden ist, sondern daß auch ein für ihn empfänglicher Nährboden vorliegen muß, so legt die gleiche Erscheinung auf dem geistigen Gebiet den Schluß auf die gleichen Voraussetzungen nahe. Eine solche Zunahme des Aberglaubens wäre ganz undenkbar, hätten sich nicht die Massen in einem krankhaften Zustand befunden, der sie für die Ansteckung zugänglich gemacht hätte. Wir sind zwar, wie bereits gesagt, sehr geneigt zu glauben, daß das Übel, wenigstens damals vor der Reformation noch, nicht so arg war, wie man es gemeinhin ausmalt. Auf jeden Fall aber ist es ein Zeichen dafür, daß auch im Volk der Geist des Glaubens schwach geworden war und daß, wie Wolfgang Menzel sagt, die Lampe des Heiligtums nur noch trüb und schwach brannte.

51. Damit hängt die ungesunde Sucht nach Vorauserkenntnis der unbekannten Zukunft zusammen, jene Vorliebe für Prophezeiungen, die eben damals wieder mit neuer Kraft erwachte. Diese Art von geistiger Krankheit ist zwar weniger bedenklich als die zuvor besprochene, weil sie den Wunsch nach Erfüllung eines unberechtigten Verlangens wenigstens an Gott richtet, aber ein Zeichen von innerer Unordnung ist sie doch. Sie tritt immer zu Tage in Zeiten großer Aufregung und schwerer Heimsuchung. Sie ist bald ein Zeichen ungebändigter Ungeduld, bald eine Art Versuchung Gottes, durch die ihn der Mensch herausfordern will, aus dem Geheimnis herauszutreten und sich zu äußern über seine Absichten in den Heimsuchungen, die einem zu lang und zu schwer dünken, und über die Ereignisse, deren Hereinbrechen man einigermaßen ahnt. Darum treten derlei Erscheinungen unter gleichen Voraussetzungen immer auf. Wir würden auf sie unter den Vorboten der Reformation sehr wenig Gewicht legen, wenn uns nicht eben das Beispiel Luthers und Melanchthons zeigte, daß auch sie von dieser Pest befallen waren[1] und daß sie, überzeugt oder nicht überzeugt, das bleibe dahingestellt, wohl verstanden haben, diese Volkskrankheit zu Luthers Gunsten auszubeuten.[2] Das beweist, daß damals

[1] Vorrede zu der Weissagung Johann Lichtenbergers. 1527. Weim. 23, 1 ff. Erl. 63, 250 ff. Vorrede zu Bruder Clausens Gesichte. 1528. Erl. 63, 260 ff. Praefatio in commentarium auctoris incogniti (Joannis Purvey) in apocalypsim (Op. var. argum. VII, 507 ff.) s. Köstlin, M. Luther II[5], 144 f. 640 f.

[2] St. Johannes Huß hat von mir geweissagt, da er aus dem Gefängnis in Böhemerland schrieb: Sie werden itzt eine Gans braten (denn Huß heißt eine Gans);

jene ungesunde Erregung, die sich hierin kundgibt, im Volk festen Boden gewonnen hatte.[1] Und deshalb müssen wir auch mit diesen Erscheinungen rechnen, wenn wir ihnen gleich nur eine untergeordnete Bedeutung beilegen.

Sie sind jedenfalls ein Zeichen dafür, daß die Meinung weit verbreitet war, die damalige Lage sei unhaltbar geworden und dränge auf eine Katastrophe hin. Das sagen ja auch wirklich manche ernstdenkende und weitblickende Männer der Zeit in aller Ruhe und Besonnenheit, ohne daß sie deshalb zu apokalyptischen Bildern die Zuflucht nehmen. Insofern jene Kundgebungen als eigentliche Weissagungen gegeben oder genommen werden, sind sie ein Ausdruck der soeben geschilderten Gesinnung und somit ein neuer Beweis dafür, daß die Einfalt der christlichen frommen Gesinnung vielfach Schaden gelitten hatte. Sie wirkten aber auch umgekehrt wieder auf die Geister zurück und dienten nicht wenig dazu, die Erregtheit zu mehren, die Herzen durch die Erwartung großer Ereignisse in Spannung zu versetzen und so dem kommenden Umsturz die Wege zuzubereiten.

52. Und trotz alledem, trotz alles Scheltens über die bösen Zeiten, über Kurie und Pfaffen, über Mönche und Ablaß, trotz alles Geschreies nach Reformen, trotz aller Erwartungen vom Auftreten des Antichrists ließ sich die Menschheit, wie man zu sagen pflegt, nicht ein graues Haar wachsen. Die Menschen waren damals genau so, wie sie immer waren, wie sie immer sind, wie sie immer sein werden. Wie es war in den Tagen des Noe, so wird es sein bis zur Ankunft des Menschensohnes. Wie sie in den Tagen vor der Sündflut aßen und tranken, heirateten und

---

aber uber hundert Jahr werden sie einen Schwanen singen hören, den sollen sie leiden, da solls auch bei bleiben, so Gott will. 1531. Erl. 25, 88. Johann Huß erat semen, der muste unter die erden, must vorbrand werden. Nonne fuit ibi magna infirmitas rationi humanae? Sehet aber, was nach den 100 jaren doraus worden ist. Kroker, S. 283, n. 567; *Loesche*, Analect. 392, n. 617. Diese Prophezeiung des Hus führt auch Bugenhagen an in der Leichenrede auf Luther (Walch 16, 333*). Selbst Melanchthon beruft sich auf die Weissagung des Johann Hilten, Franziskaners in Eisenach, der auf das Jahr 1516 einen vorhergesagt habe „qui destruet vos, nec poteritis ei resistere". (Apologia Confess. August. C. R. XXVII, 628; vgl. IV, 780 f. VII, 1007.) Natürlich bezieht das auch Luther auf sich selber (Förstemann III, 252. Erl. 60, 286; De W. III, 514.). S. Prot. Real-Enzyclop. VIII[3] 78 ff. Über die angebliche Prophezeiung (Catalog. test. veritatis Lugd. 1597, II, 909 f. Gieseler II, IV, 502) des Proles zu reden ist kaum nötig. Eine Masse solcher Weissagungen sammelt *Gerhard*, Confessio Catholica 1679, 55 ff.

[1] Rohr, Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation. Histor. Jahrbuch XIX, 29—56; 447—466.

verheirateten, bis auf den Tag, da Noe in die Arche ging, und gedankenlos dahinlebten, bis auf einmal die Sündflut kam und alles hinwegschwemmte, so wird es sein bei der Ankunft des Menschensohnes. (Mat. 24, 37 f.) Wie genau der, der so gesprochen hat, die Menschen kannte, das bewies Belsazar in Babylon, das die französische Gesellschaft bis zur Wahnsinnsnacht vom 4. August, das die geistliche Hofwirtschaft in Deutschland bis zum Vorabend der Säkularisation. Die Menschheit hat nur zweimal eine Ausnahme von dieser Regel gemacht, in Ninive unter Jonas und am Ende des ersten Jahrtausends, aber damals trat auch die gefürchtete Katastrophe nicht ein. Am Ende des 15. Jahrhunderts war sie viel zu gebildet, um sich dem Beispiel so finsterer Zeiten anzuschließen; sie hielt es lieber mit den Giganten aus der Zeit Noes und mit den weisen Leuten von Babylon. Gott mochte mit Flammenschrift das Mane Tekel Phares an alle Wände schreiben, das bestärkte sie nur in ihrer Philosophie: Laßt uns essen und trinken, morgen sind wir tot (Is. 22, 13).

Und warum auch nicht! Der Papst samt seiner Klerisei ließ sich freilich nicht reformieren, dafür reformierte man das von der finsteren Scholastik der Menschheit aufgezwängte Sittengesetz nach dem Vorbild der goldenen Griechen und der Götter und der Heroen aus ihren Fabeln. Dazu reichten zum Glück auch die Hilfsmittel des barbarischen Nordens aus. Der Wein dortselbst war freilich kein Falerner, doch ersetzte die Quantität, was ihm an Qualität abging. Die Wälder lieferten auch noch Wildbret in Hülle und Fülle für jeden Hochzeitsschmaus, wie uns die Briefe Luthers so rührend berichten. Damit ließ sich schon leben, man mußte nur nicht übermäßige geistige Anforderungen stellen. Der Wucher trug den Kaufleuten und den Bankherren mehr ein als je. Die hohen Herren fanden, daß sich aus den Bauern trotz aller schlechten Zeiten noch immer ganz Erkleckliches herausschinden lasse; wollte der Pöbel aufsässig werden, dann machte man es wie Roboam und behandelte ihn statt mit der Geißel mit Skorpionen. Und den Humanisten war es erst vollends recht, daß die Dinge blieben, wie sie waren. Wo hätten sie denn sonst Gelegenheit gehabt, ihren Witz leuchten zu lassen und großartige Worte wie ein Feuerwerk zum besten zu geben, wenn die Übelstände, gegen die sie donnerten, wären abgeschafft worden! Ihnen war am meisten daran gelegen, daß sich daran nichts ändere, wie all den furchtbaren Kritikern, die von der Feder oder von der Zunge leben. Daher der Haß und der Hohn, womit gerade sie die Sittenprediger verfolgten, die mit Ernst gegen die Übelstände auftraten und in der Tat reformieren wollten.

Den größten Widerstand aber gegen solche Versuche leisteten vielfach die geistlichen Kreise, weniger offenen, als, wie man sagt, passiven Widerstand. An Reformversuchen, an Vorschriften und Belehrungen über ihre Pflichten hätte es wahrlich nicht gefehlt, um so mehr an solchen, die bereit gewesen wären, sie auszuführen. Die Mehrzahl derer, die von den herrschenden Übelständen ihre Vorteile hatten, standen wie eine geschlossene Masse jeder Änderung im Weg; die kleine Anzahl derer, die den Ernst der Lage verstanden, waren ihnen gegenüber macht- und mut- und ratlos.

In diesem Zusammenhang betrachtet, ergeben sich allerdings die verrotteten sittlichen Zustände auch als eine Miturſache für den herannahenden Umsturz.

Sie waren ohne Zweifel eines der größten Hindernisse für eine durchgreifende Erneuerung. Unter solchen Verhältnissen, wo alles tadelt und nach Reform ruft und zwar nicht ohne Grund, kann es nicht genügen, nur da und dort auf die alten Schläuche einen neuen Fleck zu nähen. Da bedurfte es einer durchgreifenden und allgemeinen Umgestaltung. Aber wie soll diese möglich sein, wenn alle sich widersetzen und alle zusammenhelfen, am meisten die, die der Reform am bedürftigsten sind!

Die sittlichen Übelstände waren auch einer der Hauptgründe dafür, daß die Abneigung gegen die kirchliche Autorität so tiefe Wurzeln gefaßt hatte. In Zeiten, da die Obrigkeit ihrer Aufgabe nicht so ganz gerecht wird, kann man am besten beobachten, welchen Einfluß der sittliche Zustand bei den einzelnen auf das Verhalten gegen sie ausübt. Die Besten seufzen und opfern sich, um ein Mittel zur Abhilfe zu finden, aber sie werden nicht in ihrer Treue und in ihrer Ehrerbietigkeit wankend und sie hüten sich sorgfältig, ihren Schmerz in einer Weise kundzugeben, durch die dem gemeinen Gefühl und der Pflicht des Gehorsams Schaden erwachsen könnte. Je mehr einer selber tadelnswert ist, desto beflissener arbeitet er daran, die Macht des Gesetzes und seiner Wächter zu untergraben, weil er in jeder Autorität seinen geborenen Feind und weil er in den herrschenden Mißverhältnissen einen erwünschten Anlaß findet, sie dermaßen zu erschüttern, daß sie nie mehr stark genug werde, um seinen Fehlern entgegenzutreten. Sicher war das bei vielen, die im 15. Jahrhundert so unermüdlich daran arbeiteten, die Kirche zu untergraben, der tiefste psychologische Beweggrund, wenn schon solche Leute sich selber meist viel zu wenig kennen, als daß sie dies recht begriffen.

Und endlich waren auch die sittlichen Übel nicht wenig an der Untergrabung des Glaubens beteiligt. Wie Glaube oder Unglaube ihre Folgen an dem sittlichen Verhalten äußern, so wirken auch die Sitten

förderlich oder schädlich auf den Glauben. Der Glaube wäre nicht in solchen Niedergang geraten, hätte das Leben der Höhe des christlichen Gesetzes entsprochen. Das gilt natürlich vor allem vom geistlichen Stand. Man sieht es ja in der Reformationszeit. Kein reformiertes Kloster ist freiwillig vom Glauben abgefallen. Dreißig, vierzig Jahre lang haben Mönche und Nonnen, die ihr Leben heilig hielten, für den alten Glauben Not und Qual erlitten, daß sie mit vollem Fug den Märtyrern gleich geachtet werden dürfen. Die andern fielen ab wie faule Birnen im Wind. Und die armen betörten Gläubigen folgten ihrem Beispiel. Man kann sich ja leicht denken, wie wenig sie im Glauben mochten unterrichtet sein, wenn sie auf jene Konkubinarier, auf jene geistlichen Hofnarren und Jagd- und Trinkgenossen in den Häusern der Adeligen, auf jene pfründesüchtigen, frivolen, selbst halb ungläubigen humanistischen Chorherren und Professoren angewiesen waren. Das Volk war meist besser als diese seine Hirten, aber seine Frömmigkeit konnte unter diesen Umständen kaum eine andere sein, als ein äußerliches Formelwerk, ein Schlendrian, dem es an innerem Ernst, ein Gewohnheitsdienst, dem es an überzeugtem Glauben fehlte.

53. Wo die Dinge so stehen, wie wir sie kennen gelernt haben, da braucht es keine Prophetengabe, um eine Katastrophe vorherzusehen.

Selbst die gesellschaftlichen und die staatlichen Gebilde müssen zusammenbrechen, wenn die sittlichen Stützen schwach und morsch geworden sind. Es war vielleicht zu viel gesagt, wenn Napoleon behauptete, jede große Niederlage bedeute einen großen Schuldigen. Aber wenn dieser Satz wohl doch zu allgemein lautet, so liegt der Fehler nur darin, daß er die richtige Stellung der Worte umgekehrt hat. Denn das ist sicher wahr, daß jedem großen Schuldigen, d. h. jedem Gemeinwesen, das die sittlichen Grundlagen seines Bestandes erschüttert hat, die Strafe nicht erspart werden kann. Dafür hatte Napoleon einen besseren Blick als jene gelehrten Staatsmänner und Historiker, die bei ähnlichen Worten über den Dilettantismus und über den Aberglauben der Theologen spotten. Napoleon war kein schlechter Feldherr, aber gerade deshalb, weil er etwas vom Kriegführen verstand, fühlte er, der sonst nicht eben bigott war, heraus, daß seine Erfolge nicht so leicht wären zu erringen gewesen, wenn ihm nicht die innere Wurmstichigkeit der gegen ihn kämpfenden Mächte deren Niederwerfung so leicht gemacht hätte. Gar manche unter diesen waren in einem Zustande, daß sie ihm fast für seinen Angriff dankbar sein mußten. So gingen sie verhältnismäßig mit Ehren unter, während sie sonst ruhmlos in sich selbst verfault und zusammengebrochen wären.

Gilt das schon von weltlichen Gefügen, so hat es doppelte Bedeutung auf dem kirchlichen Gebiet, zumal wenn nicht bloß die sittlichen, sondern auch die religiösen Grundlagen angegriffen sind. Die Kirche in Deutschland — denn nur von dieser reden wir hier — befand sich aber in einem kläglichen Zustand. Die sittlichen Kräfte waren schwer geschädigt, dafür ist der niedrige Stand der Moralität, den wir am Klerus beobachtet haben, ein unzweideutiges Zeugnis. Um die religiösen stand es zweifellos besser. Dennoch hatten auch sie vielfach argen Schaden gelitten. Es fehlte der begeisterte Schwung, der nie mehr vonnöten gewesen wäre, als gegenüber dem Andrang jener neuen Zeit. Das äußerliche Gefüge und Getriebe dauerte fort wie jemals, das innerliche Leben war gewichen. Die Vorwürfe, die Luther deshalb unaufhörlich erhob, waren maßlos wie alle seine Anklagen, sie zeugten von gänzlichem Unverstand über die Bedeutung und den Grund des Unheils, sie führten dazu, daß er, statt die leere Hülle wieder mit dem entwichenen Geist zu füllen, die Hülle zerschlug und dem Geist jede Herberge nahm; aber all diese Übertreibungen, ohne die es bei ihm nie abging, hindern nicht, daß wir seinen Anklagen einen wahren Kern zugestehen müssen.

Doch diese Übel wären noch die geringeren gewesen. Viel größer war die Schuld der Theologen und der Doktoren, die den Glauben an die kirchliche Gewalt, an das Recht des hierarchischen Lehramtes, an den Primat, ja das Verständnis für die Natur des Glaubens selber in höchst bedenklicher Weise erschüttert hatten.

Das Schlimmste aber war die Auflösung der kirchlichen Ordnung selber. Mit der Lockerung des Bandes, das die Kirche in Deutschland an den apostolischen Stuhl hätte fesseln sollen, eine Lockerung, die mitunter fast der Lösung gleichkam, zerfiel das kirchliche Deutschland in ebenso zahllose Atome wie das politische Konglomerat, das man mit dem Namen Reich bezeichnete. Das brachte schon der deutsche Nationalfehler mit sich, die unausrottbare Vorliebe für Absonderung, für Kleinstaaterei und Spießbürgerei. In diesem Fall war es um so selbstverständlicher, als die meisten kirchlichen Stände zugleich Reichsstände waren. Diese Gefahr der kirchlichen Zerbröckelung lag in Frankreich ferne, da dort die Kirchen keine weltliche Macht besaßen und die starke politische Einheit einen ähnlichen Zerfall unmöglich machte. Zudem haben die Franzosen das Gefühl für Gemeinbürgerschaft ebenso angeboren wie die Deutschen das für Sonderwirtschaft. Hierin liegt der Unterschied zwischen dem, was man Romanismus und Germanismus nennt. In Deutschland glaubten die geistlichen Stände nichts Besseres tun zu können, als sich kirchlich wie politisch mög-

lichst unabhängig zu stellen. Die geistlichen Kurfürsten gingen mit dem Beispiel voran. Sie hätten es meist als Herabwürdigung angesehen, wenn sie der Papst zu Kardinälen gemacht hätte. Natürlich suchte es ihnen jeder Bischof, jeder Prälat, soweit nur möglich, nachzumachen. Die Kapitel lebten mit den Bischöfen auf ebenso gespanntem Fuße, wie diese mit der römischen Kurie. Die Stifter und die Äbte blieben in diesem elenden Wettstreit nicht zurück. Und schließlich fand dieser unheilvolle Solipsismus seinen traurigen Nachhall in den ewigen ekeln Kämpfen zwischen jedem Pfarrer und jedem Bettelkloster und in all den ärgerlichen Auftritten in jeder Gemeinde und bei jedem Fest und auf jeder Kanzel, die keinen andern Zweck hatten, als die beiden Klassen der Geistlichkeit in den Augen des christlichen Volkes verächtlich zu machen.

Die Hauptschuld an allem Übel trug die hohe Geistlichkeit durch die Entfremdung von Rom. Ihr zunächst standen an Schuldbarkeit die gallikanischen und die nominalistischen Theologen. Was noch fehlte, das ergänzte der niedere Klerus, der weltliche wie der Ordensklerus.

54. Unter ruhigen Verhältnissen hätte es trotzdem lange dauern können, bis diese innere Auflösung den Zusammenbruch nach sich gezogen hätte. Ja, ein Angriff auf die kirchliche Ordnung von außen her, z. B. die Eroberung Deutschlands durch die Hussiten oder durch die Türken, hätte wohl zu einer gründlichen Umkehr geführt. Nun aber wurden die *inneren Verhältnisse* in Deutschland mehr und mehr so schwierig, daß der Umsturz dadurch bedeutend beschleunigt wurde.

Die *politische* Lage Deutschlands war nachgerade trostlos. Überall Schwäche nach außen, Verwirrung und Ratlosigkeit nach innen. Frankreich stieg empor, Deutschland sank herab. Jeder italienische Tyrann spottete des Kaisers und des Reiches. Im Osten drohte Gefahr von allen Seiten. Jeder Reichsstand glaubte, er sei nur da, um dem Kaiser zu trotzen, und der Kaiser wußte zum voraus, daß er den kürzeren ziehen werde, wo er einen Schritt unternähme. So tat er lieber gar keinen. Und jeder klagte über Rechtlosigkeit und über Mangel an Rechtsschutz, und jeder tat sein möglichstes, um diesen Zustand zu mehren.

Die *sozialen* Verhältnisse waren ebenso verwirrt und voll von Aufregung. Die Einführung des neuen Rechtes, der Druck auf die niederen Klassen, die Ausartung des Adels und des Feudalwesens, der Umschwung in den gewerblichen Ordnungen, das Aufsteigen der bürgerlichen Macht, die Unerträglichkeit der ländlichen Zustände, die Veränderung der Handelswege, das Überhandnehmen der Geldwirtschaft, das alles diente dazu, die Unzufriedenheit, die Unsicherheit und das Gefühl der Hilflosigkeit zu mehren.

Solche Zustände sind immer die goldenen Zeiten der Unruhestifter und der Volksaufwiegler. Die allgemeine Unzufriedenheit kommt ihnen überall entgegen. Verstehen sie es, die Phantasie der Massen durch Vorspiegelung eines Schlaraffenlandes für sich einzunehmen, so sind sie Herren über die Geister. Jetzt kommt es nur noch darauf an, einen Sündenbock zu finden, auf den man die Schuld von allem schiebt, dann stehen ihnen auch die Fäuste zur Verfügung.

Die Geschichte aller aufgeregten Zeiten ist auch die Geschichte des Sündenbockes. Daß der Umschwung in den öffentlichen Verhältnissen für viele unvermeidlich schwere Heimsuchungen mit sich bringt, die nur durch Opfer, durch Geduld und kluge Umsicht überwunden werden können, das ist natürlich nur wenigen verständlich zu machen. Daß viele Übelstände durch die eigene Schuld, zumal die Gemeinschuld, hervorgerufen worden sind, das fassen die allerwenigsten, eine Kommunität nie, und mag sie noch so klein sein. So muß immer ein Sündenbock gefunden werden, auf den sich die Unzufriedenheit ablädt. Das ist bald das Königtum, bald sind es die Aristokraten oder die Patrizier, bald die Ausländer oder die Kapitalisten. Im späteren Rom brauchte nur eine Überschwemmung zu kommen, so hieß es: Die Christen vor die Löwen! Brach im Mittelalter eine Seuche aus, so hatten die Juden die Brunnen vergiftet. Später waren es die Hexen, die Blitz und Wetter gemacht hatten. Jetzt kam zur Abwechslung wieder einmal die Kirche an die Reihe.

Für alle politischen Übel war nun der Papst der Sündenbock. Das war schon früher nicht selten eine bequeme Erklärung für all das Unheil, das politische Unfähigkeit und moralische Unzuverlässigkeit über Deutschland gebracht hatte. Im Augenblick war die Ableitung alles öffentlichen Mißvergnügens nach dieser Seite hin doppelt leicht, da die Päpste etwas gar stark in die Politik verwickelt waren und da ihre Politik Deutschland eben nicht sehr begünstigte.

Für alle sozialen Übel galten die Pfaffen als Sündenbock. Es ist merkwürdig, daß sehr oft, fast allgemein darf man sagen, in den Städten und in den geistlichen Gebieten die Reformation aus wirtschaftlicher Unzufriedenheit hervorging. Meistens dachte man gar nicht daran, die Religion anzutasten, dazu kam es erst im Laufe der Kämpfe gegen die Geistlichkeit, deren Vorrechte man einschränken, deren soziale Obmacht man brechen wollte. Luther selbst kam auf alles weitere dadurch, daß er den Unwillen über die mit dem Ablaß und mit den Geldbedürfnissen der Kurie verbundenen finanziellen Mißbräuche schlau auszunützen verstand. Ob er die ganze

Bedeutung seiner Sündenbockpolitik faßte, lassen wir dahingestellt. Wir wollen ja gern zu seiner Entschuldigung zugeben, daß seine Verwunderung und dann sein rasender Zorn über den Bauernaufstand aus Unkenntnis der Lage hervorgegangen sei. Hätte er nur einigermaßen eine Vorstellung davon gehabt, wie die Dinge tatsächlich lagen, so hätte er sich sagen müssen, daß es ein höchst gewagtes Spiel ist, einer Gesellschaft, in der die Aufregung zu einer solchen Höhe gestiegen ist, einen Sündenbock hinzuwerfen, damit sie daran ihre Wut auslasse. Denn wenn die Massen im Zustande moralischer Verrücktheit Blut gesehen haben, dann wachen alle tierischen Instinkte auf und lassen sich nur mehr in einem Meer von Blut ersticken. Doch an dergleichen Dinge denkt kein Demagog.

55. Natürlich brauchen die Massen einen Rädelsführer, der ihnen den Sündenbock zeigt und die Losung Hepp, Hepp! ausgibt. Dazu war Luther nicht geschaffen. Er war in diesem Stück so wenig Original wie in irgend einem andern. Er war unvergleichlich dazu geeignet, mit seiner Stirn durch jede Wand zu gehen, aber wo er den Kopf anzusetzen habe, das mußte man ihm ehevor zeigen. Er war bahnbrechend nicht in dem Sinn, als ob er selber einen Weg gefunden hätte, wohl aber so, daß er alles niederwarf, was er auf dem Wege fand, wenn man ihm diesen einmal gewiesen hatte.

Der Bahnbrecher war der deutsche Humanismus. Nach dieser Seite hin unterscheidet sich der Humanismus auf deutschem Boden grundwesentlich von seinem italienischen Vater. Dieser war Heide nach vorchristlichem Muster, ohne Christentum, aber auch ohne Haß gegen das Christentum. Er ging seinen Weg um die Kirche herum, ließ aber diese ungestört. Ihm war sie völlig gleichgiltig, insoweit sie christliche Kirche war; insoweit sie seine Bestrebungen förderte, war sie ihm ganz willkommen; und wenn der Augenblick nahte, da der Schönheitsdusel vor dem Ernst der Ewigkeit schwand, nahm er ihre Dienste ohne Widerstreben an. Der deutsche Humanismus bildete sich allmählich eine ganz andere Gestalt aus. In seinen Anfängen war er durchaus nicht unchristlich. Er schlug aber bald eine Richtung ein, die ihn zum ausgesprochenen Gegner des Christentums machte. Und nun zeigte sich an ihm zuerst die Wirkung all der zerstörenden Einflüsse, die wir kennen gelernt hatten. In Italien war ja leider der christliche Geist tief gesunken, aber das sichtbare Gefüge des christlichen Gemeinwesens blieb unangetastet stehen. Der künstlerische, der realistische, man darf sagen der plastische Geist, der dieses hochbegabte Volk damals so wunderbar auszeichnete, konnte keine

Religiosität ohne ein vollkommen ausgestaltetes kirchliches Gebäude denken. Ihm war dies so selbstverständlich, daß er auf dessen Ausbau und Schmuck alle Kraft verwandte, selbst wenn er am innern Gottesdienst, dem es eigentlich hätte dienen sollen, irre geworden war. In Deutschland hatte der lange Kampf gegen die kirchliche Autorität an der Kirche selber irre gemacht, und das bis zu dem Grade, daß viele glaubten, man könne Christ auch ohne Kirche, jedenfalls ohne die römische Kirche, sein. Für den deutschen Humanismus genügte es also, daß er am Christentum irre ward, dann war ihm auch, wenn nicht die Kirche allgemein, so gewiß der Papst, oder wie man lieber sagte, die Kurie wertlos und verhaßt. Vielfach kam er zum Haß gegen das Christentum und gegen jede Art von Religion gerade durch den Haß gegen die Kirche und gegen jede Autorität. Und da er nur zu sehr fühlte, daß Christentum und Kirche nicht zwei verschiedene Dinge seien, daß vielmehr das Christentum seinen Halt an der sichtbaren äußeren Gestaltung und seine unzerstörbare Kraft an deren Autorität besitzt, so wandte sich sein ganzer Ingrimm gegen die Hierarchie und gegen alles, was mit ihr zusammenhing, Gottesdienst, kirchliche Gesetze und Ordnungen und kirchliches Leben, denn er fühlte wohl, daß er auf anderem Wege nicht zur Zerstörung des Christentums gelangen könne. Je mehr nun aber dieses feste Gefüge seinen Angriffen widerstand, desto mehr wandelte sich seine Abneigung in Zorn und positive Zerstörungssucht. Der italienische Humanismus konnte indifferent und tolerant bleiben, den deutschen Humanismus trieb die Geschichte der politischen und der kirchlichen Wirren seit langen Jahrhunderten vor allem zum Sturm auf die Kirche und dadurch zum Streben nach Zerstörung des äußeren kirchlichen Gebäudes wie des innerlichen kirchlichen Sinnes. Auf dieses Ziel richtete er seine ganze Kraft. Daher die Bissigkeit und der Hohn, wodurch sich sein Auftreten so unvorteilhaft auszeichnet. Daß er dabei auch eine gehörige Zugabe von Derbheit und von Schmutz zur Lösung der von ihm gewählten Aufgabe verwendete, kennzeichnet die Veränderung, die im Charakter seines Publikums vor sich gegangen war. Ein Jahrhundert früher hätte er alles verloren, wenn er sich dieser Mittel zum Kampf bedient hätte, jetzt fand er, daß er gerade damit die große Masse für sich gewann.

So kam dem Humanismus die sittliche Verwilderung ebenso zugute wie die Untergrabung der Ehrfurcht gegen die Kirche und des Glaubens an die kirchliche Hierarchie. Indem er es verstand, diese verderblichen Geistesrichtungen mit der ihm selber eigentümlichen zu einem Ganzen zu

verschmelzen, gelang es ihm, die Bresche zu eröffnen, durch die dann Luther eindrang, um die Festung völlig niederzulegen.[1]

56. Und wenn man endlich frägt, wie es denn denkbar sei, daß diese verhältnismäßig wenigen Geister eine so zerstörende Wirkung hervorgebracht haben sollen, so weist uns auch nach dieser Seite der Humanismus den Weg zur richtigen Antwort. Allerdings war das christliche Volk der weitaus größten Mehrheit nach der Kirche ergeben wie jemals. Indes war diese Ergebenheit zum großen Teil, wie sich bereits gezeigt hat, die Ergebenheit des Herkommens und der Gewohnheit. Das Volk hing an der Kirche und an der Geistlichkeit trotz ihrer Schwächen. Aber daß es gerade großes Vertrauen auf deren Führerschaft gehabt hätte, das läßt sich kaum beweisen. Das liegt auch in der Natur des Menschen, wenn man die sittlichen Übel sieht, von denen wir früher gesprochen haben. Und

---

[1] Damit glauben wir die Bedeutung des Humanismus in seinem Verhältnis zur Reformation auf das richtige Maß zurückgeführt zu haben. Allzu hoch darf man seine Wirksamkeit auch nicht anschlagen. Insbesondere muß man sich hüten, den Bombast und Schwulst, womit diese Prahlhänse ihre Tätigkeit schildern, ohne weiteres für bare Münze zu nehmen. Der wurmstichige Hutten droht allen Theologisten den Untergang, denn „viginti amplius sumus in infamiam ac perniciem vestram conjurati" (Böcking I, 237, 30). Dennoch bat er sie, selbst zum Strick zu greifen (laqueum sumite, Theologistae), denn das begriff er doch, daß 20 solcher Wichtigtuer ihnen sonst wohl nicht viel anhaben könnten. Auch auf die angebliche Geheimbündelei der Humanisten, meinen wir, sollte man nicht zu viel Gewicht legen. Sie hatten ja ihre gelehrten Gesellschaften (Geiger, Renaissance und Humanismus 439 ff. 577), und diese bildeten immerhin eine gewisse Macht. Ebenso die vertrauten Kreise, die sich um jeden aus ihrer Mitte, und noch mehr um jeden Mäzen bildeten, wenn dort nur einige Brocken unter dem Tisch zu erschnappen waren. Die größte Macht übten sie zweifellos aus durch die geistige Wahlverwandtschaft, die sie alle mit einander verband. Was schon früher gesagt wurde von dem internationalen Zusammenhang aller, die in Paris und auf andern Universitäten ihre Studien gemacht hatten, das gilt auch hier. Es war damals wie immer. Wer einen Journalisten in Berlin verletzt, der hat alle Journalisten von Wien, von London und von Paris auf dem Hals, und wer sich an der Majestät eines Professors in Helsingfors vergreift, der wird an sämtlichen Hoch- und Niederschulen von San Franzisko bis nach Tokio boykottiert. Dieser Klüngel von Humanisten bedurfte keiner Geheimbünde, um zum Kampf gegen die Kirche geeinigt zu sein. Gegenseitig voll von Neid, Schadenlust und Bosheit, waren sie doch alle einig, wenn ihren Absichten irgend etwas in den Weg trat. Man denkt an einen Kreis von wilden Pferden, die mit den Köpfen nach innen gekehrt aufeinander maulen und beißen, aber alle nach auswärts ausschlagen, wenn ihnen jemand nahe kommt. Dieses Zusammenhalten ist sicher einer von den Gründen, die ihren großen Einfluß erklären. Dennoch wäre ihre Wirksamkeit schwerlich so bedeutend gewesen, hätten sie sich nicht so sklavisch in den Dienst der — zumteil von ihnen zuvor geschaffenen — öffentlichen Meinung gestellt.

doch wäre nie mehr Zuversicht und begeistertes Zusammenhalten aller Stände in der Kirche von nöten gewesen, als gerade damals.

Der Humanismus ist ja selbst nur eine Erscheinung des Zeitgeistes, der damals einen neuen Abschnitt der Weltgeschichte eröffnete. Auf allen Gebieten der Wissenschaft, der Kunst, des öffentlichen Lebens öffneten sich neue Welten. Im fernen Osten, Süden und Westen tauchten neue Weltteile auf. Die Alte Welt lebte wieder auf mit allem, was sie Großes und Schönes, was sie Häßliches und Gefährliches erzeugt hatte. Und dieses ganze Heer von Entdeckungen und Erfindungen erwies sich so fruchtbar an Wirkungen wie nur jemals in ähnlichen Zeiten. Selbstverständlich übertrafen die Erwartungen, die sich daran knüpften, noch weit die wirklichen Folgen, so großartig diese auch waren. Die Menschheit lebte nur in den ungemessensten Phantasien über eine durchaus neue Gestaltung des Lebens. Man glaubte alles entbehren und wegwerfen zu dürfen, was bisher für wahr und recht gegolten hatte. Man traute sich zu, die Welt aus den Angeln heben und am Himmel aufhängen zu können. Und die erstaunliche Menge ungewöhnlich bedeutender Männer, die sich wie mit einem Schlag auf allen Gebieten des menschlichen Waltens einfanden, rechtfertigte es, wenn sich jenes Geschlecht mit der Hoffnung schmeichelte, alles abschaffen zu können, was bisher bestanden hatte, um dann eine neue Ordnung der Dinge von Grund aus aufzuführen.

Unter diesen Umständen hätte es mehr als je einer mächtigen Führung durch die Kirche bedurft, um dieser Bewegung ihre Gefahr zu nehmen. Ganz hätte ihr zwar keine Geistesmacht die Spitze bieten können. Einer geistigen Epidemie wird kein Widerstand der Wahrheit, er mag noch so besonnen geführt werden, Einhalt gebieten können, so lange der Paroxysmus währt. Den Wahnsinn heilt eben keine Besonnenheit, so wenig wie man den Trunkenen durch Vernunftgründe nüchtern macht. Erst wenn das Fieber den Höhegrad überschritten hat und wieder im Rückgang begriffen ist, kann man Versuche zur Heilung in großem Maßstab mit Aussicht auf Erfolg anstellen. Immerhin darf man aber annehmen, daß damals das Neuerungsfieber nicht diesen Höhegrad erreicht hätte, wären die, denen es oblag, dem Volk als geistige Führer zu dienen, ihrer Aufgabe gewachsen gewesen. So aber fehlte es diesen oft noch weit mehr an Schulung und an Zuversicht als denen, die auf sie angewiesen waren. Die einen waren wissenschaftlich zu wenig gebildet und standen sittlich zu niedrig, als daß sie dem Volk hätten Hilfe bieten können. Die andern, zumeist die gelehrteren und die gebildeteren unter den Geistlichen, zumal unter den Lehrern, standen selber mit einem

Fuß, oft mit beiden Füßen im Lager des Feindes, den sie hätten bekämpfen sollen. Entweder dachten sie durch Bündnis mit ihm für ihre Person Schonung und Vorteile zu erringen, unbekümmert darum, was aus der ihnen anvertrauten Sache Gottes und der Kirche werden solle, oder sie waren die ersten, die zu ihm übergingen und Glauben und Volk verrieten. Meist begannen sie eine schwächliche Verteidigung ohne Überzeugung und Mut, dann glaubten sie, durch Abschwächung der Wahrheit einen Ausgleich herbeiführen zu können, schließlich endigten sie als Verräter und Verführer.

57. So kamen dieselben, welche das Unheil zumeist heraufbeschworen hatten, schließlich dazu, daß sie ihm zum vollen Sieg verhalfen. Die Theologen hatten es vorbereitet, die übrigen Mächte weiterentwickelt, die Theologen brachten es zum Ausbruch.

Unter die Zahl dieser verunglückten Führer gehört Luther. Er trat auf den Schauplatz, als der Kampf zur Entscheidung trieb. Sicher hatte er nicht die leiseste Ahnung davon, in welch bedeutsamem Augenblick er sich in den Kampf mengte. Kaum hatte er sich in das Gewühl geworfen, da riß ihn dieses mit sich fort, und augenblicklich zeigte sich, daß er der rechte Mann sei, um hier als Führer zu dienen. Nicht er hat eine neue Zeit geschaffen, die neue Zeit hat ihn geschaffen, er hat aber ihren Geist besser in sich aufgenommen als die andern, und darum steht er an ihrer Spitze.

II.

Die Lehren des Luthertums in seiner ersten Entwickelung.

1. Die Verhältnisse lagen zu Anfang des 16. Jahrhunderts derart, daß man ihre Unhaltbarkeit einsehen und eine Katastrophe voraussehen mußte. Demgemäß braucht man für den Umsturz, der nun wirklich erfolgte, auch keine übernatürliche und außerordentliche göttliche Sendung anzunehmen. Die Zustände, die Luther antraf, waren menschlich, nur allzu menschlich. Die Wirkungen, die sie hervorriefen, waren ebenfalls menschlich, nur allzu menschlich. Die Übelstände waren groß, manchmal unerträglich geworden, so daß es begreiflich erscheint, wenn viele den Mut, die Geduld und das Vertrauen verlieren wollten. Aber die göttliche Weltregierung hielt auch hier wie immer ihren gewohnten Gang ein: Was Schaden anrichten will, das stifte noch mehr Schaden, was unrein ist, das werde noch mehr unrein, was gerecht ist, werde gerechter, was heilig, noch mehr heilig (Offb. 22, 11). Es war nicht alles verdorben, nur war das Gute noch zu schwach, um den Kampf mit Erfolg aufnehmen zu können, und das Schlimme war noch nicht reif, um sich völlig auszuscheiden. Darum mußte das eine wie das andere wachsen, bis die Stunde der Scheidung kam, und aus dem wirren Kampf der Gegensätze zwei neue Welten entstehen konnten.

Die Leichtigkeit und die Schnelligkeit, mit der sich die Scheidung vollzog, ist der beste Beweis dafür, daß alles natürlich vor sich ging. Ob die Dinge so schlimm standen, daß die Reformation ausgebrochen wäre, auch wenn Luther nicht gelebt hätte, das mag dahingestellt bleiben. Unseres Erachtens kann man ihm auf keinen Fall das Zugeständnis und die Verantwortung dafür absprechen, daß sie durch ihn die Gestalt angenommen hat, in der sie tatsächlich vor uns steht. Das ist aber auch offensichtlich, daß er weit

mehr der Geschobene als der überlegene Führer war.[1] Luther ist einer von jenen Männern, an denen man den Streit zwischen der sogenannten Individualpsychologie und der Kollektiv- oder Sozialpsychologie am leichtesten schlichten kann. Wer ihn zum religiösen Genie oder Heros macht, der eine neue Weltanschauung mit göttlicher Übermacht aus dem Boden gestampft habe, den macht er selbst durch seine klägliche Ratlosigkeit und seine wetterfahnische Drehkrankheit dutzendmal zuschanden. Eben dieses, bald aus Willkür, bald aus Not hervorgehende Schwanken ist aber auch der Beweis dafür, daß er nicht ausschließlich das willenlose Werkzeug der herrschenden Ideen, noch das unbewußte Opfer der geistigen Influenza war. Die Wahrheit liegt in der Mitte.[2] Man kann unbedenklich sagen, die Übelstände der Zeit hätten Luther geschaffen. Es wird im folgenden unsere Aufgabe sein, im einzelnen nachzuweisen, wie sehr er diese in sich verkörpert hat. Das schließt aber nicht aus, daß er trotz aller Abhängigkeit von dem Geiste des vorausgehenden und des umgebenden Geschlechtes mit der ihm eigenen Willenskraft sich selbst und der ihm ergebenen Masse den Weg gewiesen hat, den die Dinge gegangen sind.

Luther macht den Eindruck eines Mannes, der sich in die Überschwemmung stürzt, ohne zu wissen, was er tut. Er glaubt, dadurch das beste Mittel gefunden zu haben, um sich zum Leiter der Strömung aufzuwerfen. Nun erst sieht er, was er begonnen hat. Aber ganz abgesehen davon, daß er die entfesselten Wogen nicht mehr zurückdämmen könnte, auch wenn er wollte, erlaubt ihm weder der eigene Ehrgeiz noch der Beifall des großen Haufens, sich herauszuretten und zum verlassenen Ufer zurückzuschwimmen. So kämpft er sich weiter durch die immer höher gehenden Fluten, oft in Gefahr zu verzweifeln und unterzugehen, und dann wieder, dank seiner gewaltigen Kraft, über den brausenden Wirbeln, und setzt seinen Stolz darein, die durchbrochenen Dämme völlig niederzureißen, damit alles weit und breit von dem verheerenden Element hinweggeschwemmt werde, bis er endlich wieder ebenen Boden erreicht und dort auf dem Schutt und Schlamm eine neue Ansiedelung gründen kann.

2. Schildert dieses Bild die Wirksamkeit Luthers richtig, dann ist auch bereits angedeutet, welche Stellung wir ihm im Verlauf der Geschichte anzuweisen haben. Man hat sich längst daran gewöhnt, Luther als den Schöpfer der neuen Zeit zu feiern. Ein so kurzes und dabei so übertriebenes Urteil mag der Pastorengeschichtschreibung hingehen. Die

---

[1] S. Lutherpsychologie [2], 302.

[2] Ebda., 36 f.

weltgeschichtliche Auffassung, die weiter und tiefer blicken muß, kann die Wertung Luthers für den Gang der Kulturentwickelung nicht so kurz abtun.

In Wahrheit ist Luther weit mehr Abschluß der Vergangenheit als Einleiter der Neuzeit. Nicht als ob er nicht auch dies wäre. Aber man kann ihm diese Bezeichnung nur mit einer doppelten Einschränkung geben. Einmal ist er nur Einleiter der Neuzeit, noch genauer gesagt, einer von den Einleitern, wenn schon einer von den einflußreichsten, keineswegs einer von den Schöpfern. Ihn den Schöpfer der Neuzeit schlechthin oder doch mit Vorzug zu nennen, ist eine Mißhandlung der Geschichte. Und dann ist selbst das Neue, das er in die Strömung geleitet hat, nichts weniger als sein eigenes Werk, sondern nur ein Ausfluß aus all den Brunnen der Tiefe, die sich zu seiner Zeit mit Gewalt einen Ausgang erschlossen haben, mit andern Worten der Inbegriff oder wenigstens der eigentliche Kern der ihn umgebenden öffentlichen Meinung.

3. Von schöpferischem Geist hatte Luther nichts an sich, um so mehr Aufnahmefähigkeit und die Gabe, das Aufgenommene nach seinem Charakter zu verarbeiten; immer jedoch in Abhängigkeit von den Einflüssen oder den Abneigungen, die ihn im Augenblick beherrschten. Er ist der ausgesprochene Augenblicksmensch. Daher sein ewiger Wechsel, daher seine Widersprüche, daher die jammervolle Halbheit, deren peinliche Empfindung zumeist sein beständiges Mißtrauen, seine unbegründete Gereiztheit, seine maßlose Heftigkeit erklärlich macht.

Leider zeigte er von Anfang an mehr Aufnahmefähigkeit für die bedenklichen und gefährlichen Richtungen, in deren Bannkreis er geriet, als für die erprobten und überkommenen Wahrheiten, wie das bei einem Charakter, der der eingefleischte Widerspruchsgeist ist, um so gewisser zu geschehen pflegt, je weniger ihn eigene selbständige Schöpferkraft befähigt, die Sucht nach Aufsehen erregenden Dingen und nach Neuem durch ruhige Weiterbildung des vorgefundenen Wahren zu befriedigen.

4. Aus diesem Charakterzug Luthers erklärt sich sein Verhalten zur Vergangenheit. Er ist die Verkörperung und die Vollendung so ziemlich aller jener mittelalterlichen Gedanken, die mit der Kirche gebrochen hatten oder doch mit ihr zu brechen drohten. Dies ist die eigentliche Bedeutung Luthers. Was er sonst noch ist, ergibt sich bei ihm als notwendige Schlußfolgerung oder als Ergänzung hiezu.

Darin liegt auch für uns der Schlüssel zum Verständnis für das Gebaren Luthers. Wer aus Luther selbst, beginnend mit seinen frühesten Aufzeichnungen, eine allmählich und folgerichtig weiterschreitende Entwickelung herauszimmern will, der muß einen Eiertanz aufführen, bei dem ihm schwindelig werden möchte, und muß zuletzt doch oft die merkwürdigsten Eier zertreten, weil sie, wie die der Osterhasen, gerade dort hingelegt sind, wo man sie am allerwenigsten vermutet. Aus Luther allein wird niemand bei seinem Hin- und Hertasten und bei solchen Widersprüchen klug. Wer ihn nicht faßt als das Sammelbecken aller früheren Irrungen und Verwegenheiten, der verzichte darauf, ihn würdigen und ohne Gewalttat erklären zu können.[1]

Dabei ist gar nicht gesagt, daß Luther immer mit klarem Bewußtsein an die früheren antikirchlichen Bewegungen angeknüpft habe. Dazu war schon seine Kenntnis von der Theologie und ihrer Geschichte zu mager. Aber er hatte ein lebendiges Gefühl für das, was ihm wahlverwandt war. So nahm er die Keime der früheren Häresien auf, ohne diese selber zu kennen. Er war Husit, ehe er die Lehre des Hus recht kannte. Er vertrat die Lehren Wessels und wurde mit dessen Schriften erst dann bekannt, als man sie zur Rechtfertigung seiner Verirrungen herausgab.[2] Er meinte, eine Reform könne nur dann gründlich gedeihen,

---

[1] Schon die ersten Gegner Luthers haben auf diesen wichtigen Punkt hingewiesen, scharfsichtiger als die späteren Historiker. So sagt die Pariser Fakultät in ihrem Gutachten vom 15. April 1521 unter anderem: . . Iste enim praenominatorum haereticorum dogmata . . . . instaurare studet et nova confingere . . . . . Dum Ecclesiae et sanctorum Patrum salutaria respuit documenta, et haeresiarcha factus est et virulentus veterum haeresium innovator. De libero namque arbitrio disserens Manichaeos sequitur, de contritione et iis quae eam praecedunt Hussitas, Wiclevitas vero de confessione, de praeceptis Pigardos (Begardos), Catharos de punitione haereticorum, de immunitate Ecclesiasticorum et Evangelicis consiliis Valdenses et Bohemos, etc. etc. . . . . Is est Ecclesiae, nimirum Christi hostis perniciosus et antiquarum blasphemiarum instaurator execrandus, Bohemorum namque, Albigensium, Valdensium etc. etc. (Opp. var. arg. VI, 35. 37. C. Ref. I, 368. 370.) Kürzer sagt John *Fisher:* Tolle Viclefum, Hussum, Vesselium, Gochium, pertenuis et macilentus admodum remanebit Lutherus. Sacri sacerdotii defensio . . . (s. hierzu unten V, 29.) Über die hieraus sich ergebenden Widersprüche bei Luther selber s. oben S. 13 Note.

[2] Helias Thesbites propheta olim, cum sermo Domini esset preciosus, nec abundaret visio, ... arbitrabatur sese relictum esse solum. Ob id vitae pertaesus optabat animam suam tolli, quod unus impar sibi videretur ferendo oneri intolerabili impiissimi populi et principum ejus, nesciens adhuc septem milia Domino relicta . . . . Quae parabola, si parvis liceat componere magna, hujus mei

wenn sie nicht bloß das Leben, sondern auch den Glauben anfasse, und er ahnte kaum, daß er damit aufs Wort wiederholte, was schon in Konstanz war gesagt worden.[1] Er meinte, sein Auftreten gebe ihm das Recht, alle Rechte zu brechen und alle Rücksichten auf die Kirche beiseite zu schieben, und er sagte doch bloß Wort für Wort nach,[2] was eine der verwegensten Brandschriften aus der Zeit des großen Schismas, ein wahres Nest von Schlangen aus der Brut von Occam und Marsilius, mehr als ein Jahrhundert früher gesagt hatte.[3] Dasselbe gilt von all seinen Irr-

---

seculi esse videtur. Ego enim nescio qua Dei providentia in publicum raptus, cum monstris istis indulgentiarum et pontificiarum legum et falso nominatae theologiae sic pugnavi, ut me solum (!) esse putarem . . . . . Sed ecce et mihi dicitur, esse Domino reliquias suas salvas etiam in hoc tempore, et Prophetas in absconditо servatos. . . . . Prodiit en Vesselius . . . . . Phrisius Groningen. vir admirabilis ingenii, rari et magni spiritus, quem et ipsum apparet esse vere Theodidactum, quales prophetavit fore Christianos Esaias, neque enim ab hominibus accepisse judicari potest, sicut nec ego. Hic si mihi antea fuisset lectus, poterat hostibus meis videri Lutherus omnia ex Vesselio hausisse, adeo spiritus utriusque conspirat in unum. Mihi vero et gaudium et robur augescit, jamque nihil dubito me recta docuisse, quando tam constanti sensu peneque iisdem verbis, tam diverso tempore, aliis coelo et terra alioque casu, sic ille mihi per omnia consentit . . . . So in der Vorrede zur „Farrago". s. l. et a. (Basel 1522).

[1] In der merkwürdigen 3. Sitzung des Konzils zu Konstanz vom 26. März 1415, die nur von einigen wenigen Prälaten besucht war, verlas Zabarella die „Decreta pro Concilii integritate et auctoritate post fugam Papae", deren drittes lautet: Item quod istud sacrum Concilium non debet dissolvi nec dissolvatur usque ad perfectam extirpationem praesentis schismatis, et quousque Ecclesia sit reformata in fide et moribus, in capite et in membris (*Hardt* IV, 72. b.). Zur Entschuldigung für Zabarella, der sich zur Vorlesung einer solchen Erklärung hergab, muß beigefügt werden, daß die Aufregung nach der Flucht Johanns XXIII. ungeheuer war, und daß ihm die von den Nationen verfaßte Formel erst eine Stunde vor der Sitzung übergeben wurde. Gleichwohl durfte sich ein Kardinal zu diesem Schritt nicht herbeilassen, ein Zabarella am wenigsten. Nebenbei gesagt haben wir hier ein krasses Beispiel dafür, was das Nationalitätsprinzip auf dem Konzil bedeutete. Wer die Worte „in fide" mag eingeschmuggelt haben, scheint nicht bekannt geworden zu sein.

[2] Quod si nec isto modo poterit Ecclesia proficere, tunc dolis, fraudibus, armis, violentia, potentia, promissionibus, donis et pecuniis, tandem carceribus, mortibus convenit sanctissimam unionem Ecclesiae et conjunctionem quomodolibet procurare. De modis uniendi, cap. 6. (*Hardt* I, V, 84. Gerson, Opp. II, 170 d.)

[3] Wer der Verfasser dieser Schrift war, steht trotz der großen hierüber verfaßten Literatur noch immer nicht fest. Gerson gehört sie auf keinen Fall (Schwab, Gerson 482 ff.). Manche raten auf Dietrich von Nieheim (Pastor I², 160. *Salembier*, Le grand Schisme 118), aber sicher mit Unrecht (Erler, Dietrich von Nieheim 485,

lehren, die ihm als besonderes Eigentum beigelegt werden. Kaum eine oder die andere, die man nicht längere oder kürzere Zeit vor ihm nachweisen könnte. Wir werden dieser Aufgabe später im fünften Buch eine eigene Abhandlung widmen. Hier genügt es für unseren Zweck, auf die Tatsache der Abhängigkeit hingewiesen zu haben.

Alle diese ausgesprochen häretischen oder doch zur Absonderung treibenden Richtungen des Mittelalters waren einig unter sich in einem Stück, in der Abneigung gegen die Kirche, gegen ihre Hierarchie, gegen ihr Lehramt, gegen ihre Disziplin und ihre Praxis. Von der Abneigung schritten sie zur Entfremdung, von der Entfremdung zur Verbitterung, von der Verbitterung zum Haß. Zuletzt verdichtete sich all ihre unkirchliche und antikirchliche Gesinnung in eine wahre Wut gegen Rom, in dem sie selbstverständlich alle den gemeinsamen Feind und das größte Hindernis für ihre Bestrebungen erblickten. Von Rom redeten sie nicht anders als von Babylon, vom babylonischen Ungeheuer, von der babylonischen Metze, vom Antichrist. Die Gallikaner und die Basler schürten in ihrer blinden Verbohrtheit tapfer an diesem Brand, sei es, daß sie an der allgemeinen Stimmung eine Unterstützung für ihre Lehrmeinungen zu finden hofften, sei es, daß sie glaubten — ihnen darf man das zutrauen —, durch Eingehen auf diese Gedankenrichtung die Häretiker leichter zur katholischen Kirche zurückführen zu können. Wie tief und weit durch das Zusammenwirken all dieser Ursachen der Haß gegen Rom gewachsen war — und damit verbindet sich ja immer der Haß gegen alles, was mit der Hierarchie zusammenhängt —, das zeigen die Ausbrüche in den unnennbaren Greueln und Schandtaten des Bauernkrieges und des Sacco. Keiner jedoch hat diesen Haß mit gleichem Erfolg in sich verkörpert wie Luther. An Galle und Bitterkeit mag ihn Wiclif übertroffen haben, aber an Heftigkeit und an Roheit kann er sich mit ihm nicht messen. Nur die Scheusale, die nach der Einnahme Roms schändeten und zerstörten und mordeten, was ihnen unter die Hände kam, lassen sich darin mit Luther vergleichen. In den Landsknechten des Lautrec und des Lannoy und in der Schrift Luthers gegen das Papsttum erreichte der seit Jahrhunderten geschürte Haß wider

---

Haller, Papsttum und Reform I, 189. 514.). Andere denken an Andreas von Escobar, Abt von Randuf (Schwab, 489 f., Hübler, Die Konstanzer Reformation, 383 f.). Haller (I, 505 ff.) glaubt, der Unbekannte werde wohl kaum je entdeckt werden. Ein Deutscher war es allem Anschein nach, und zwar einer, an dem Machiavelli seine helle Freude gehabt hätte. Im fünften Buch wird von dieser Schrift sehr oft die Rede sein. Es wird sich dort zeigen, wie eng sie sich an Occam anschließt, wie auffallend aber auch oft die Berührungen mit Courtecuisse sind.

die Kirche seinen Höhepunkt. Das war der Abschluß des Mittelalters, soweit er den Namen Vorreformation verdient.

5. Gleichwohl schmeichelte sich Luther mit dem Gedanken, daß sein Evangelium etwas durchaus Neues sei, und wir haben keinen Grund zu zweifeln, daß er diese Überzeugung wirklich im Herzen trug. Es ist ein alter und gemeinsamer Zug aller Häretiker und Umstürzler, daß sie sich ihrer Ideen mit einer Heftigkeit bemächtigen, die ihnen alles andere vor und neben diesen verschwinden macht. Kein Ketzer, kein Revolutionär, der nicht schwörte, daß er der erste sei, dem die ihn treibende Idee zum Bewußtsein gekommen sei.[1] Das ist ja das Wesen des Fanatismus, daß er sein Opfer mit einer fixen Einbildung erfüllt, hinter der alle Erinnerung und alle Überlegung zurücktritt, und ohne Fanatismus gibt es keine Umwälzung. Bei Luther war diese Täuschung doppelt leicht, denn seine Unbekanntschaft mit der Theologie und zumal mit ihrer Geschichte brauchte ihm nicht erst Vergessen des bisher Gewußten beizubringen. Bei ihm galt das Sprichwort: Nichts ist so neu, als was längst vergessen ist.

Seine Täuschung war aber nicht bloß psychologisch selbstverständlich, sondern absichtlich und mit Bewußtsein hervorgerufen. Bis zum 31. Oktober 1517 kochte und gärte der Drang nach Neuerung in ihm, ohne daß er ihn gerade zu seiner obersten leitenden Richtschnur genommen, wie man zu sagen pflegt, zu seinem klarbewußten, obersten Prinzip erhoben hätte.[2] Kaum waren die Thesen angeschlagen, kaum fühlte er sich

---

[1] Quibus cunctis satis evidenter perspicueque monstratur, hoc apud omnes fere haereses quasi solemne esse ac legitimum, ut semper profanis novitatibus gaudeant, antiquitatis scita fastidiant, et per oppositiones falsi nominis scientiae a fide naufragent. *Vincent. Lerin*, Commonitor. c. 24. n. 64. . . . Ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula, sed nova et nova in diem quaerant semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere, quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quae aliter perfici nisi assidua emendatione, imo potius reprehensione non possit (c. 21, n. 52). . . .

[2] Man warf den Wittenbergern schon früh vor, „also wolten wir new ding furnhemen“ (Weim. I, 378, 25). Und daß etwas daran war, bezeugt Luther selbst am 18. Mai 1517: Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra Universitate, Deo operante; Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram perpetuam, mire fastidiuntur lectiones sententiariae, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est Bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem velit profiteri. (Enders I, 100 f. De W. I, 57). Das heißt in moderner Sprache: Wir ersetzen die Theologie

durch diesen Schritt von der Kirche getrennt, da sprach er auch schon, erst noch mit einigem Rückhalt,[1] nach wenigen Monaten mit aller Entschlossenheit,[2] den Grundsatz aus, es müsse alles von Grund aus neu werden, Theologie, kirchliches Recht, Philosophie, ja selbst die Logik. Es ging bei ihm, wie es bei jedem Abfall von der Kirche geht. Erst pflegt man den Geist der Neuerung, die Neuerung treibt unvermeidlich zum Bruch,[3] und ist dieser vollzogen, dann zwingt das Gewissen, Anhänger zu sammeln, um sich durch deren Gefolgschaft beschwichtigen zu können. Und dann darf einer kein anderes Wort mehr gebrauchen als die Worte neu und modern. Denn das weiß jeder, der sich von der Gemeinschaft trennen und andere nach sich ziehen will, daß seine Sache zum voraus verloren wäre, wenn er sie nicht als Neuerung gäbe.[4] Sekten, die sich von der Kirche absonderten mit dem Vorgeben, sie wollten beim Alten

---

durch die biblischen und die patristischen Studien. Sicher können diese beiden Zweige der theologischen Studien nicht genug betrieben werden. Löst man sie aber von der Dogmatik los und beschränkt man die ganze Theologie auf sie, dann sind die Folgen unvermeidlich, die sich damals wie stets daraus ergeben haben.

[1] Bereits am 11. November 1517 schreibt Luther, um sich gegen den Vorwurf der Unbescheidenheit zu verantworten: Quis enim ignorat, quin sine superbia, aut saltem sine specie superbiae et contentionis suspicione possit quisquam novi produci? (Enders, I, 126. D. W. I, 73.)

[2] Am 9. Mai 1518 schreibt er: Atque, ut me etiam resolvam, ego simpliciter credo, quod impossibile sit Ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia studia instituantur, atque in ea sententia adeo procedo, ut quotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliae et S. Patrum purissima studia revocentur (d. h. daß die Einseitigkeit, die bei ihm bereits eingeführt war, überall zur Geltung komme). Enders I, 188. De W. I, 108.

[3] Quam quidam, inquit (1. Tim. 6, 21.) promittentes, circa fidem exciderunt. Quid promittentes exciderunt, nisi novam nescio quam ignoratamque doctrinam? Audias etenim quosdam ipsorum dicere: Venite, o insipientes et miseri, qui vulgo catholici vocitamini, et discite fidem veram, quam praeter nos nullus intelligit, quae multis ante saeculis latuit, nuper vero revelata et ostensa est . . . *Vincent. Lerin.* Commonit. c. 21, n. 53. — Videtisne, quomodo novitatis appetitio comite errore in magnas deducatur angustias! *Augustin.* De moribus Ecclesiae cathol. et Manichaeorum, l. 2, c. 10, n. 19.

[4] Ac siquis interroget quempiam haereticorum sibi talia persuadentem: Unde probas, unde doces, quod Ecclesiae catholicae universalem et antiquam fidem dimittere debeam? Statim ille: Scriptum est enim. Et continuo mille testimonia, mille exempla, mille auctoritates parat de lege, de psalmis, de apostolis, de prophetis, quibus novo et malo more interpretatis ex arce catholica in haereseos barathrum infelix anima praecipitetur. *Vinc. Ler.* c. 26, n. 70.

verbleiben und sich nicht von der Kirche auf neue Wege mit fortreißen lassen, sind von Anfang an auf eine verschwindend kleine Anzahl von Anhängern beschränkt und müssen nach und nach der Versteinerung anheimfallen und allgemach verwittern. Der Altkatholizismus unserer Tage ist ein Beispiel, das dies zur Genüge erhärtet.

6. Das faßte Luther, ohne daß er darüber philosophiert hätte. Obschon er als sein Programm ausgab, er wolle das reine Evangelium, das die Kirche verunstaltet habe, in seiner Ursprünglichkeit wieder herstellen, unterließ er nicht, sein Unternehmen als etwas durchaus Neues darzustellen, als etwas, woran selbst Wiclif und Hus nicht gedacht hätten. Er mußte das um so mehr betonen, als ihm der Geist seiner Zeit dieses Wort wie kein anderes nahe legte.

Noch nie war die Welt so stolz auf ihre neuen Wege gewesen und noch nie hatte sie so viel Grund dazu gehabt, wie damals. Eine Entdeckung löste die andere ab, eine Erfindung rief eine neue hervor. Die alte Welt des Heidentums war eben neu entdeckt, da folgte die Entdeckung neuer Welten im Osten, im Süden, im Westen. Sprache, Wissenschaft, Kunst erschlossen neue Gebiete, auf denen sich die Menschen, trunken vor Wonne und Übermut, wie freigelassene Füllen tummelten.

Es war eine Zeit des Selbstgefühls, die kaum ihresgleichen hatte. Die ungewöhnliche Menge von ungewöhnlichen Geistern, die sich auf allen Gebieten hervortaten, läßt es begreiflich erscheinen, daß die Menschheit im Ernst glaubte, sie könne sich aus eigener Macht eine neue gesellschaftliche Weltordnung, ein neues sittliches Ideal, ein neues Denken und Leben schaffen.

Verhaßter waren die Worte Herkommen, Gesetz und Schranke wohl selten. Während andere schwächliche Geschlechter an dem Hergebrachten rütteln und reißen wie Fieberkranke im Delirium, die Bett und Kleidung zu schwer drückt, rütteln sie jetzt wie Titanen an Eichen und Felswänden, weil ihnen die Trümmer des Alten eben recht als Mittel erschienen, um die ganze Welt in Stücke zu brechen und eine neue aufzutürmen. Für diese Leute waren Ehr- und Schamgefühl, Ernst bei einem gegebenen Wort, Heilighaltung des Eides überwundene Antiquitäten, an die sie sich kaum noch erinnerten. Für ihre neue Moral gab es nur eine einzige Sünde, aus Gewissensbedenken ein Verbrechen zu unterlassen, das Aussicht auf Erfolg bot, und nur eine einzige Schande, einen Nebenbuhler zu ermorden und nicht sein ganzes Geschlecht, aus dem ihm ein Rächer entstehen könnte, mit ihm auszurotten.

Niemand fällt es ein, Luther mit jenen unbändigen Kraftmenschen und jenen Universalgenies, die namentlich Italien hervorbrachte, auf eine Stufe zu stellen. Aber die Nachahmungssucht weckten sie auch bei ihm, und, soweit seine Fähigkeit reichte, war er mit allem Ernst bestrebt, sie auf seinem Gebiet einzuholen, wenigstens in seiner früheren Zeit. Später kamen ihm freilich über die Berechtigung von Neuerungen auf religiösem Gebiet Bedenken oder er fühlte wenigstens, daß die Bedenken hierüber nicht ohne Bedeutung seien.[1] Doch das war zu einer Zeit, da dieses Wort bereits seine Wirkung getan hatte mehr als ihm selber lieb war, und da ihn die Folgen davon nötigten, in andere Bahnen einzulenken.

7. Unter dem Einfluß so entgegengesetzter geistiger Strömungen war es unvermeidlich, daß in Luther abwechselnd, ja zu gleicher Zeit die größten Widersprüche zu Tage kamen. Die berüchtigte Zweiseelentheorie findet wenige Männer der Geschichte, auf die sie sich mit mehr Grund

---

[1] Im Anfang nahm er die Frage von der Neuerung in religiösen Dingen sehr leicht. Noch i. J. 1523 behandelt er diesen Gegenstand in seiner Schrift an die Böhmen und verteidigt das Recht der Neuerung aus der Schrift und mit dem Beispiel des Hus und dem Vorgang der Böhmen: Credite itaque, mei fratres, verbo Dei, et novitas non movebit vel vestro ipsorum exemplo. (De instituendis ministris Ecclesiae. Weim. XII, 192 f.; Opp. var. arg. VI, 529). Mehr Eindruck macht die Sache auf ihn i. J. 1528. Damals schreibt er an Lazarus Spengler nach Nürnberg: Ob aber umb solcher Neuerung willen im Pobel ein Getummel wollt werden, muß man wagen und Gott befehlen, darneben thun so viel man vermag, daß es gestillet werde. . . . . Darumb soll sich niemand ärgern, ob man etliche Stuck ändern wurde, angesehen, daß ein aufruhrische Untugend ist, wo ein jglicher wollt in gemeinen Sachen und Nothen sein Dunkel für den besten achten; sondern sollen vielmehr demuthiglich bitten helfen den, der in seinen Dingen und Kirchen nichts will nach Menschen Dunken oder Werk, sonder aus seinem Wort und Macht gethan haben . . . (Enders VI, 358 f. De W. III, 369). Im Jahre 1530 aber fühlt er sich bereits gezwungen, das Gewicht dieser Einwendung anzuerkennen, und es deshalb gegen die Kirche umzukehren, als habe sie die Neuerung eingeführt. Natürlich mußte er etwas Neues lehren, denn das Alte war seiner Behauptung nach so verkommen, daß nichts mehr daran zu verbessern war: „Da lag die alte Lehre vom Glauben Christi, von der Liebe, vom Gebet, vom Kreuz, vom Trost in allen Trübsalen gar darnieder, ja es war kein Doctor in aller Welt, der den ganzen Catechismum, das ist, das Vater Unser (!), zehn Gebot und Glauben gewußt hätte, schweige, daß sie ihn sollten verstehen und lehren, wie er denn itzt, Gott Lob, gelehret und gelernt wird, auch von jungen Kindern." (Vermahnung an die Geistlichen auf dem Reichstag zu Augsburg, Erl. 24, 348. 359.) Aus derlei Waschbrunnengerede sieht man, was man den Leuten in Zeiten der Aufregung bieten darf, ja bieten muß, um sie kirre zu machen und gefügig zu erhalten. Den gleichen Gedanken berührt auch Melanchthon, nur mit Melanchthonischer Klugheit und Vorsicht (C. R. VI, 164 f.)

berufen könnte. In seiner Brust wogte es beständig auf und ab. Das Alte vertrug sich nicht mit dem Neuen, das Neue wollte sich um keinen Preis vom Alten trennen. Beide Teile kämpften miteinander und hielten sich doch eng umschlungen. Denn im Grund war das Alte, an das sich Luther angeschlossen hatte, von keiner andern Wesenheit als das Neue, das er in sich aufnahm. Dem Christentum war das eine fremd und war das andere feind. Ob auch das Neue in völlig anderer Gestalt auftrat, es war doch nur dasselbe, was die alten Häresieen gewollt hatten. Nur ging das Neue viel weiter und machte vollen Ernst mit dem, was das Alte bloß halb ausgeführt hatte. Luther aber, der denn doch sein christliches Gewissen nicht abzustreifen vermochte, zahlte diesen Kampf in seinem Innern mit jenen furchtbaren Stürmen, die ihm so viel nächtlichen Schweiß und noch mehr Flüche auspreßten, und wußte keine andere Erklärung dafür als die, daß ihm der Teufel das alles antue und der Papst dazu.

8. Das drückt Luther seinen faustischen Charakter auf, wie auch sein Unternehmen faustisch war. Der Erzschwarzkünstler Dr. Faust ist nur der idealisierte Luther. So glatt und leicht wie bei ihm ging es bei Luther nicht ab. Bei diesem verläuft alles in gewaltsamen Stürmen, in Vorstößen und Rückschritten, in Zugeständnissen, jetzt nach dieser und dann nach der entgegengesetzten Seite. Das ist ein neuer Grund, warum der Versuch, die Geschichte der Lehrbildung Luthers als fortlaufende und harmonische Entwickelung darzustellen, nur mit Gewalttat kann durchgeführt werden. Wer der Geschichte ihr Recht zuerkennt, der muß die Tatsache zugestehen, daß sich bei Luther in den Zeiten des ersten Auftretens zwei ganz verschiedene Richtungen bekämpften, und daß erst der gewaltige Rückschlag, den die Sakramentierer und Zwingli, die Schwärmer und die Revolutionäre hervorriefen, eine gewisse Verständigung zwischen den Gegensätzen zustande brachte.

Auf der einen Seite schöpfte er aus dem Born des Alten, was sich ihm gerade an kirchenfeindlichen Elementen darbot, oder was ihm der Widerspruch gegen die Kirche in den Sinn gab. Auf der andern Seite verstand er von dem Inbegriff des neuen Geistes, der ihn überall umgab, zu Anfang das allerwenigste. Er befand sich darin ganz auf dem Standpunkt aller jener, die, um modern zu scheinen, kein anderes Wort im Munde führen als einzig das Wort modern, ohne daß sie sagen könnten, was damit bezeichnet sei, und ohne daß sie sich Rechenschaft darüber gäben, wohin diese Richtung führe. Dafür sind sie gebannt und willenlos allem verschrieben, was sich als modern gibt. Sie dürfen soeben geschworen haben, sie ließen sich eher den Kopf abhacken, als daß sie dies oder jenes

zugäben, dennoch umfangen sie es im selben Augenblick mit beiden Händen und mit voller Überzeugung, wenn ihnen nur jemand sagt: Aber dann seid ihr nicht modern. Von dieser Art war Luther. Er wollte um jeden Preis etwas Neues schaffen. Aber man schafft nicht so leicht etwas Neues, auch wenn man Luther ist. So blieb auch ihm nichts übrig, als sich nach allen Seiten zu wenden und gefügig dem unterzuordnen, was sich ihm als neu darbot.

Luther hatte gut sagen, er wolle alles neu machen bis herab zur Logik. Damit entging er doch nicht dem Schicksal, zu dem ihn sein Charakter verurteilte. Gerade durch sein Haschen nach Neuem bewies er, daß er kein schöpferisches Genie, sondern eine zur Aufnahme angelegte Natur war. Das sind fast ausnahmslos jene, die bloß vom Neuen träumen. Wer wirklich etwas Neues schafft, der ist doch keiner von jenen Charlatanen, die morgens ins Laboratorium gehen und dabei der Frau sagen, daß sie die Welt bis Mittag mit einem neuen Element werden bereichert haben. Vielmehr weiß jeder, was er von jenen Visionären zu halten hat, die einem beständig lästig fallen mit dem Versprechen von neuen Dingen, die sie erfinden wollen. Sie sind die allerunfruchtbarsten, wenn sie sich selbst überlassen bleiben. Bringen sie wirklich etwas fertig, so danken sie es nur entweder ihrer *Abhängigkeit* von andern, oder ihrem Geschick, sich fremde Leistungen *anzueignen*.

Sicher ist eines: Wer mit dem Programm auftritt, etwas Neues zu schaffen, der hat kein Programm und wird das, was er versprochen hat, unter keinen Umständen durchführen. Luther hat diesen Satz nicht bloß nicht widerlegt, sondern durch seine Entwickelung bewahrheitet. Darum bleibt uns nichts übrig, als aufmerksam seinen Schritten, um nicht zu sagen seinen Sprüngen nachzugehen. Aber *von einer organischen Entwickelung seines ganzen Systems aus einer untersten Wurzel kann keine Rede sein*, wenn er schon, ohne es selbst zu ahnen, gewissen Grundgedanken anhing, die ihn auch inmitten der größten Widersprüche nicht verließen.

9. Doch das ist für unsere Aufgabe Nebensache. Wir haben hier weder Luthers Entwickelung noch Luthers Lehre darzustellen — das ist bereits geschehen —, sondern das *Luthertum in seiner ersten Entwickelung*, also nicht das, was Luther geworden ist, sondern das, was er zum Teil gemacht und das, was die Übermacht der Verhältnisse, wie man zu sagen pflegt, die Logik der Tatsachen, aus ihm und aus seinen verworrenen Anläufen gemacht hat.

Das Luthertum hat seinen Geburtstag am 31. Oktober 1517. Alles, was in frühere Zeit gehört, liegt außer dem Bereich unserer Darstellung. Die Fragen, wie Luther zu seiner Lehre gekommen sei, wann ihm seine Lehre vom Glauben zuerst aufgedämmert habe, was bei ihm zuletzt den Ausschlag zum Losbrechen gegeben habe, können uns hier gleichgiltig lassen. Sie haben auch das Luthertum völlig gleichgiltig gelassen, so lange es in seiner Entwickelung begriffen war. Erst als es sich befestigt und abgeschlossen hatte, da fing es an, über sich selbst zu philosophieren und für sein Auftreten hinterher innere dogmatische Gründe aufzusuchen. Diesen späteren, künstlich ersonnenen Grübeleien stehen wir aber noch mehr zweifelnd gegenüber als den phantasiereichen Selbstrechtfertigungen Luthers.

Denn das ist eine unbestreitbare Tatsache, daß für die Massen zu Anfang dogmatische Erwägungen schlechterdings nicht in Betracht kamen, und religiöse wohl nur sehr selten und in ganz untergeordnetem Grad. Der Abfall ging vor sich lediglich gefördert durch die Abneigung gegen Rom und gegen das hierarchische System. Diese Abneigung aber fand ihre Nahrung in den politischen, den nationalen und den sozialen Gründen, die wir kennen gelernt haben. Erst durch diese wurde das Volk allmählich den irrigen Lehren zugänglich, die ihm die geistlichen Demagogen mit kluger Ausnützung der Umstände beibrachten. Vielfach fiel die mißvergnügte Menge einzig darum ab, weil es ihr Spaß machte, daß die geistlichen Herrschaften in Verlegenheit gebracht wurden, ganz wie es in der Revolutionszeit und beim Aufsteigen des Sozialismus der Fall war.[1]

Man möge doch nur einmal sagen, wer denn eigentlich aus Gewissensnot zur Reformation solle übergegangen sein. Die Fürsten, die im Umsturz eine willkommene Gelegenheit fanden, um ihre Gebiete mit den eingezogenen geistlichen Besitzungen zu vergrößern und ihren leeren Kassen mit den Kirchenschätzen aufzuhelfen, dagegen die um des Evangeliums willen gefangenen fürstlichen Bekenner ihrem Schicksal überließen, ohne sich selber in ihren Vergnügungen durch religiöse Sorgen stören zu lassen?[2]

---

[1] S. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorien, 1740. I, 652.

[2] Der gefangene Philipp von Hessen schrieb an seine fürstlichen Freunde: „Wenn Ew. liebden so fleißig wären in meinen Sachen, als im Bankettieren und Gastladen und Spielen, wäre meine Sache lang besser." (Janssen-Pastor III[17], 694.) Übrigens konnten sich auch die Gefangenen darüber nicht wohl beschweren. Von dem Lebenswan-

Oder die geistlichen Fürsten und die Prälaten, die Eheweiber bedurften, um ihre Gebiete in weltliche zu verwandeln und in ihrer Familie erblich zu machen? Die Humanisten, die Christus mit Apollo verglichen und Gott Vater als Jupiter anriefen, die Bücher in klassischer Sprache über die Kunst des Trinkens schrieben und nur dann echte Schüler der Alten zu sein glaubten, wenn sie deren unnennbare Laster in die Tat übersetzten? Die Bürger, die das Bild des Gekreuzigten unter furchtbaren Lästerungen von den Altären rissen und den treugebliebenen Nonnen durch ihre Quälereien das Leben zur wahren Hölle machten? Die Stadtregimenter, die den Geistlichen ihre Einkünfte entziehen und ihre Rechte beschneiden wollten? Die Ritter wie Sickingen und Hutten, die den Mönchen die Ohren abschnitten und die Pfarrer mißhandelten, daß es sich nicht erzählen läßt? Die Bauern, die unter der evangelischen Freiheit die Freiheit von Zehnten, Fronden und Lasten verstanden und das Recht, zu rauben, zu brennen, zu schänden, ärger als Hunnen und Vandalen? Jetzt bleiben nur noch die abgefallenen Geistlichen und die ausgesprungenen Mönche und Nonnen. In der Tat, wenn diese es nicht für gut erachtet hätten, ihre Heiratslust und ihren Hang zur Ungebundenheit als Hunger nach dem reinen Wort Gottes darzustellen,[1] vernähme man kaum ein Wort von religiösen Beweggründen

---

del des Philipp von Hessen, und wozu ihm die Freiheit des neuen Evangelii dienlich war, brauchen wir nicht zu sprechen. Vom Kurfürsten Johann Friedrich, einem der großen Trinker aus der großen Trinkzeit, lesen wir: „Unterdessen bliebe doch der hoff und das volck bey seinen heidnischen gewohnheiten, man trieb die vorigen renn- und lust-spiele, fastnacht-possen und andere greuel noch in größerer masse als zuvor, und der Churfürst machte auch überall mit. Wie man denn dergleichen erzehlungen viel findet, da auf beylagern, kindtauffen und dergleichen dieses immer als das merkwürdigste angeführet wird, daß man zum exempel gantzer acht tage dabey gerennt und gestochen, turnier und andere zierliche kurtzweile gehalten, daß man die gantze woche zu hoffe mit rennen, stechen, jagen und allerley freuden-spiel gehalten, 31688 personen gespeist .... Dabey man doch immer im nothfall das wort Gottes, die reine lehre und das evangelium im munde geführet, und wenn Gott gezüchtiget, oder man selbst etwas sich über den hals gezogen, alles vor verfolgung und unschuldigen druck ausgegeben." (Arnold 1740. I, 638 f.)

[1] Für heute ist wohl in der ganzen Reformationsgeschichte nichts so abstoßend wie jene muckerische Heuchelei der abgefallenen Geistlichen und Ordensleute, die ihre Schande mit einem Schwall von biblischen Zitaten und von frommen Phrasen zudecken wollen. Für damals und für lange hinaus hat gerade diese scheinheilige Charlatanerie am meisten dazu beigetragen, daß die Religion in so tiefe Verachtung fiel. Das Volk kannte ja doch diese Gesellen, und wußte nur zu wohl, was der eigentliche Grund war, der sie bewogen hatte, alle Türen zu sprengen oder über die Dächer hin zu entfliehen. Und nun sah man sie mit Augenverdrehen zum Himmel blicken und mit aufgehobenen Händen Gott inbrünstig dafür danken, daß sie jetzt öffentlich ihr Kebsweib auf den

zum Abfall. Es wird ja wohl unter dem armen, unwissenden Volk da und dort deren gegeben haben, die, angeekelt von dem unsittlichen und ungeistlichen Treiben der Konkubinarier und der humanistischen Geistlichen, hoffnungsvoll die Augen erhoben, in der Meinung, daß nun wieder wahre Frömmigkeit und Furcht Gottes auf Erden eine Stätte erhielten. Diese waren aber viel zu wenig und zu einflußlos, als daß sie ins Gewicht hätten fallen können. Wenn die Bewegung einen religiösen Charakter zu tragen schien, so verdankt sie dies fast ausschließlich jenen Abtrünnigen, die mit ekelhafter Tartüfferie von Gott und von Geist salbaderten, indes sie nur an die Welt dachten und dem Fleische frönten. Luther selbst sagt im J. 1521, wenn nicht der Angriff auf das Papsttum wäre, wüßte das Volk kaum, um was es sich handle.[1] Und in der Tat zeigt auch die ganze große Litteratur populärer Flugschriften außer dem ewigen Spott über den Antichrist und die Pfaffen blutwenig vom Eingehen auf kirchliche und religiöse Fragen. Der augenscheinlich dem triumphus crucis von Savonarola nachgebildete triumphus veritatis[2] ist fast die einzige hieher gehörige Schrift, die der Bewegung eine eigentlich religiöse Bedeutung beilegt,[3] und diese stammt erst aus dem Jahre 1525.

Straßen herumführen konnten, während sie früher doch noch eine gewisse Rücksicht auf die öffentliche Meinung hatten nehmen müssen. Begreiflich konnten denkende Menschen, deren Glauben ohnehin bereits erschüttert war, diesen krassen Mißbrauch mit dem Wort und mit dem Namen Gottes auf die Dauer nicht beobachten, ohne Ekel und Verachtung gegen alles zu empfinden, gegen die Gaukler, die das Heilige mißbrauchten, und gegen alles Heilige, das diesen als „Schanddeckel" für die unlautersten Beweggründe diente. Man ärgert sich bis heute über die Spottverse, die Emser und Lemnius auf das von Luther selbst gegebene Beispiel machten. Und gewiß, sie wären besser nicht gemacht worden. Denn sie begingen denselben Mißbrauch, den Luther mit dem Worte Gottes bei dieser Gelegenheit trieb. Welchen Eindruck müssen aber ähnliche Verirrungen erst auf Hutten — der zum Glück Luthers Verheiratung nicht mehr erlebt hat, und auf Leute wie die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum gemacht haben! Ein Teil aus diesen Kreisen, der noch nicht ganz verdorben war, öffnete allerdings die Augen für die verkannte Wahrheit und kehrte wieder zur Kirche zurück, der andere jedoch wendete aus Ekel allem und jedem Christentum und jeglicher Religion den Rücken.

[1] Sie sehen (die Pariser) eyn solch auffrurh yn der welt sich er heben ubir den einnigen hewbt artickel. Denn von den andernn ist noch keyn rumor ynn der welt, und der gemeyn man weyß wenig darumb. 1521. (Weim. VIII, 292, 31 f. Erl. 27, 408.)

[2] Triumphus veritatis, Sik der Wahrheit mit dem Schwert des Geistes durch die Wittenbergische Nachtigall erobert. (Schade, Satiren und Pasquille II, 196 ff.) Ein Auszug bei Baur, Deutschland in den Jahren 1517—1525, S. 274 ff.

[3] Übrigens muß man das Wort religiös im Sinn der damaligen Bewegung verstehen. Nach den Patriarchen, Adam, Abraham, nach David und den Propheten, nach

Nein, die Sorge um einen gnädigen Gott brachte die Massen nicht zum Abfall. Daß sie einen bequemen Gott und ein bequemes Gesetz oder vielmehr ein bequemes Leben ohne Gesetz durch Luthers Hilfe fanden, das machte ihnen die Auswanderung aus der Kirche leichter. Sonst aber lebten sie ohne Rücksicht auf das reine Evangelium und auf das alte Gesetz in einer Weise, daß Luther sein ganzes, mit Schimpfworten wahrhaftig nicht karg versehenes Füllhorn über ihre Häupter ausgoß.

10. Durch dogmatische Erwägungen ist das Luthertum nicht hervorgerufen worden. Aber selbstverständlich sind diese durch die Tätigkeit Luthers und seiner Genossen nach und nach ins Luthertum hineingetragen worden. Sie gingen dem Luthertum nicht voraus, sie folgten ihm nach, und zwar erst spät. Wie Luther über sein eigenes Vorgehen erst hinterher spekuliert und allerlei Gründe erfunden hat, die, wie er sich selbst einredete, sein Auftreten hervorgerufen haben sollten, so ist auch das Luthertum als Ganzes eine Reihe von Anschauungen, die sich

---

den Aposteln und den Evangelisten tritt im oben genannten Triumphus veritatis Ulrich von Hutten auf und dann Luther. Natürlich geht es tüchtig los über den Entchrist und sein bschoren gsind, über den römisch Türk mit seiner buoberei, sophisterei und gleisnerei (v. 200. 208. 244 f. 435), die es dahin gebracht hat: wir hand im bestien muossen sein, vil minder hat er uns geachtet Dans viech das man zuor metzbank schlachtet (281 ff.). Das ist Religion im Geist von Hutten. Es muß übrigens zugestanden werden, daß Hutten in der „Klag und Vermahnung", von der alsbald die Rede sein wird, weit mehr religiöse Worte, Wendungen und Anrufungen untergebracht hat, als Luther in der Warnung an seine lieben Deutschen oder in der Schandschrift Wider das Papstthum zu Rom und in so vielen andern. Will man den ganzen Unterschied von früher und von später ermessen, so muß man beachten, wie grundwesentlich sich mit Luther der Begriff von Religion geändert hat. Bei den Mystikern, bei Thomas von Kempen, bei Dionys dem Karthäuser ist Religion Beten ohne Unterlaß, unendliches Sehnen nach der Gemeinschaft mit Gott, unaussprechliche Liebe zu Christus, und das Bestreben, seine Liebe durch Erfüllung der irdischen und der bürgerlichen, der christlichen und der kirchlichen Pflichten, durch Opfer und Gegenliebe zu erwidern. Seit Luther und zumeist durch Luther wurde das „neue Ideal der Frömmigkeit" vor allererst gräßliches Schimpfen auf den Papst, die Mönche und die Pfaffen, flegelhafte Roheiten gegen die Papisten, Spott über Gewissenstreue und Fluchen über die guten Werke. Wäre nicht der Mißbrauch mit dem Namen Christi, der frevelhafte Verlaß auf die Nachsicht des ewigen Richters, der frivole Spott auf die Heiligen und die lästerliche Parodierung der heiligen Schrift und der christlichen Gebete (z. B. Schade, Satiren und Pasquille II, 270. 273. 310), so würde man kaum daran erinnert, daß zur Religion auch etwas Jenseitigkeit gehört. Für diese Gesellschaft trugen die Holzprügel, mit denen die rasenden Bilderstürmer die Kruzifixe zerschmetterten, weit mehr religiösen Charakter an sich als das Bild des Gekreuzigten selber.

nach und nach ergaben, für die sich aber der leitende Faden erst später gefunden hat. Nur sind diese immerhin grundgelegt in den Ideen, die Luther selber vorausgegangen sind, und aus denen Luther je nach Umständen seine einzelnen Sätze gezogen hat, ohne deren tiefste Bedeutung und deren Tragweite anfänglich selber zu ahnen.

Das Luthertum ist also kein System von Lehren, am allerwenigsten ein von vornherein klar erfaßtes und konsequent weitergebildetes System. Das Unternehmen als eine regelrechte Entwickelung aus klar erfaßten Grundsätzen darzustellen, ist unausführbar, will man nicht der Wirklichkeit alle Knochen brechen und alle Glieder verrenken. Was zuletzt zustande kam, war eine Zusammenkoppelung und eine Einstampfung höchst widersprechender Dinge, gelehrt gesprochen, ein Kompromiß. Gleichwohl zieht sich durch sie ein gemeinsamer leitender Faden, an den sie alle gereiht sind wie die Wäsche an die Leine. An seinem Lehrgebäude, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, kann man so recht studieren, wie die Dinge in der Welt verlaufen: durch die menschliche Freiheit und durch die Übermacht der Verhältnisse, durch persönliche Unlogik und durch die Logik der Tatsachen.

Das Luthertum weist zwar weniger Unlogik und Unbeständigkeit auf als Luther, weil in ihm nur allmählich und später Ideen abgelagert wurden, die aus der geistigen Werkstätte seiner Urheber und aus den Ergebnissen der Lehrkämpfe bereits mehr oder minder fertig abgeliefert worden sind. Viele Einfälle, die durch Luthers Kopf und Mund gegangen sind, kamen gar nicht in den Schatz des Luthertums; sie zerstoben oder zerrieben sich, ehe sie in Umlauf oder zur allgemeinen Annahme kamen. Luthertum ist nur das, was von Luthers Ideen Allgemeinbesitz wurde. Darum bietet es den Vorteil, daß wir aus ihm einerseits das Bleibende und Allgemeingiltige in Luthers Äußerungen von dem rein Persönlichen leichter unterscheiden lernen, und daß wir andererseits an seiner Hand den wahren Inhalt der anfänglich oft so wenig klaren Äußerungen Luthers mit größerer Genauigkeit darstellen können.

Insofern ist es, wie wir in der Einleitung zur Lutherpsychologie gesagt haben, in der Tat berechtigt, die Folgen zur Erklärung der Ursachen beizuziehen, nicht als ob durch sie das Urteil über deren moralische Berechtigung beeinflußt werden dürfte, sondern weil in den Früchten der wesentliche Charakter des Keimes deutlicher zu erkennen ist, als dort im Zustand des ersten Auftretens.

Dies vorausgesetzt, wenden wir uns zu den 95 Thesen, in denen Luther zum erstenmal die Ergebnisse seines inneren Ringens vor der Welt

kundgab, durch die auch das Luthertum als öffentliche Bewegung in die Geschichte eingeführt worden ist.

11. Luther war der letzte, der die Bedeutung seines Anschlags an der Schloßkirche in Wittenberg faßte. Ohne daß er es aber ahnte, hat er in seinen Thesen, wie man zu sagen pflegt, den Nagel auf den Kopf getroffen. Hätte er noch so lange darüber nachgedacht, wie er es anstellen müsse, um in der kürzesten Weise am Gebäude des Christentums den Schlußstein herabzureißen und das Fundament so zu erschüttern, daß der Einsturz nur noch eine Frage der Zeit sei, er hätte es nicht besser anstellen können.

Mit den 95 Thesen war nicht bloß die Kirche angegriffen, sondern auch das Christentum in seinem wahren Wesen geleugnet. Das Luthertum schmeichelt sich, den Beweis geliefert zu haben, daß das Christentum nicht bloß verschieden von der Kirche sei, sondern daß es auch ohne Kirche bestehen könne, und es sagt den Schleiermacherianern mit Stolz die Behauptung nach: Je mehr Christentum, desto weniger Kirche, je weniger Kirche, desto mehr Christentum. Und es hat am ersten Tag seines Bestehens das Christentum, so wie es Christus gestiftet hat und wie es die Apostel überliefert haben, zugleich mit der Kirche zerstört und gerade dadurch zerstört, daß es sich vermaß, das Christentum unabhängig von der Kirche darzustellen. Dies ist der tiefste Sinn des Bogens, den Luther an die Kirchtür anschlug.

12. Unter den Thesen, die in buntem Wechsel, wie es Luthers Brauch ist, Wahres, Halbwahres, Falsches, Häretisches, Selbstverständliches, Undenkbares, Übertriebenes, einfältige Unterstellung und leere Einbildung bringen, sind einige, zunächst 5. 6. 8. 20. 21. 22. 26. 34. 58. 60, welche den Schlußstein oder vielmehr das ganze Gewölbe im Bau des Christentums einbrechen, wenn sie anders streng genommen und folgerichtig durchgedacht werden. Ob Luther diese Sätze schon damals in diesem Sinn verstanden habe, möge dahingestellt bleiben. Er kam aber bald dazu, und er mußte dazu kommen, und das Luthertum steht oder fällt, je nachdem diese Auslegung seines Stifters festgehalten oder verworfen wird.

Um diesen entscheidenden Fragepunkt in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen, muß man im Auge behalten, daß das Christentum, so wie es der Herr gestiftet hat, die innigste und unzertrennliche Vereinigung von Natur und Übernatur, von Sinnlichem und Geistigem, von Diesseits und Jenseits ist. Wie in Christus selber Gottheit und Menschheit zur Einheit der Person verbunden sind, so erstreckt sich die

Einigung des Göttlichen und des Menschlichen auf alles, was zum Christentum gehört. Was echt christlich ist, das ist nie ausschließlich innerlich noch einzig und allein äußerlich, weder einseitig übernatürlich noch bloß natürlich, sondern immer das lebendige Zusammenwirken von beidem, wie das von Leib und Seele. Darum gibt es kein Christentum ohne die Kirche, keine Heilsvermittelung außer der Heilsanstalt, keinen Gnadenempfang ohne die Gnadenmittel, keinen lediglich geistigen Gottesdienst. Darum beschränkt sich die Kirche nicht bloß auf das Diesseits, und auch nicht bloß auf das Jenseits, sondern wir teilen sie in die streitende, die leidende, die triumphierende Kirche und glauben an die Gemeinschaft der Heiligen. Darum reicht auch die kirchliche Macht hinüber in das Jenseits, wie denn der Herr zu den Aposteln gesagt hat: Was ihr auf Erden bindet, das soll auch im Himmel gebunden, was ihr auf Erden löset, das soll auch im Himmel gelöst sein.[1] Das ist, mit kurzen Worten ausgedrückt, der Inbegriff, *das Wesen des Christentums*.[2]

Indem also Luther das Hinüberreichen der kirchlichen Macht in die jenseitige Kirche leugnete, indem er die Schlüsselgewalt einzig auf die Milderung der kanonischen Bußen ausgedehnt wissen wollte, indem er den Kirchenschatz und das Verfügungsrecht der Kirche über ihn leugnete, war das Werk der Zerstörung, wenn nicht schon vollendet, so doch unvermeidlich begründet. *Damit war das Wesen des Christentums, so wie es Christus gestiftet hat, geleugnet und das Wesen des Luthertums geschaffen.* Denn *das Wesen des Luthertums ist das Auseinanderreißen von Natur und Übernatur*,[3] von Geistigem und Sinnlichem, von Christentum

---

[1] Über diese Worte predigt Luther noch am 1. August 1516: Nisi Christus omnem potestatem dedisset *homini*, nulla fuisset Ecclesia perfecta, ... Itaque *nullam potestatem vult exercere nisi per hominem* et homini traditam, ut omnes in unum congregaret . . . . . Qui se ergo ab hac unitate et ordine potestatis subtrahunt, nihil est quod sibi plaudunt de magnis illuminationibus et miris operibus, ut nostri Picardi et alii Schismatici et Capitosi (Weim. I, 69. Op. var. arg. I, 110 f.). Fünfzehn Monate, und er war selbst Pickarde!

[2] Wir können darüber um so rascher hinweggehen, je ausführlicher wir alles hierher gehörige im III. Band unserer Apologie des Christentums unter dem Titel „Natur und Übernatur" durchgeführt haben.

[3] Diesen Gegenstand haben wir ebendort (III^4, 576 ff., 1120 ff.) nach allen Seiten hin behandelt.

und Kirche. Da gibt es keinen Zusammenhang zwischen Diesseits und Jenseits, keine lebendige Verbindung von Sichtbarem und Unsichtbarem. Da ist der Gedanke ausgeschlossen, als ob eine Gnade von der Zugehörigkeit zur Kirche bedingt, durch das Priestertum vermittelt, in den Sakramenten mitgeteilt würde. Da kann einer Gott dienen, ohne Gottesdienst zu üben, da kann einer Christ sein, ohne sich zum Christentum zu bekennen, da kann einer Glauben haben, auch wenn er jede Glaubensformel leugnet.[1]

Die Vorstellung von einer wechselseitigen Durchdringung des Göttlichen und des Menschlichen ist hier derart weggeworfen, daß auf die Dauer der Glaube an die Doppelnatur in der einheitlichen Person Christi ebenso ein Ding der Unmöglichkeit wird, wie die Aufrechterhaltung des Sakramentsbegriffes und das Festhalten an einer Kirche im Diesseits, die mit der Kirche im Jenseits eine unzertrennbare Einheit bildet. In diesen drei Dogmen drückt sich vor allem die richtige Auffassung vom Christentum aus. An ihnen vergriff sich das Luthertum und vollzog damit das Auflösungswerk, wenn auch nur nach und nach. Der erste Schritt geschah in den Thesen mit der Lostrennung des Diesseits vom Jenseits. Das war auch der leichteste Schritt, der dem flachen rationalisierenden Geist am ehesten einleuchtend schien, zumal einem Verstand nach der Art Luthers, der in der Schule des Nominalismus vielleicht wenig anderes gelernt hatte, als die verwegene, bis zum äußersten gehende Scheidung von Vernunft und Glauben, von Form und Inhalt, von Formel und Bedeutung, von Natürlichem und Übernatürlichem.

13. Unbestreitbar war die Bedeutung der genannten Thesen, insoweit sich diese auf das wahre Wesen des Christentums bezogen, nicht so leicht zu erfassen, und es wurde auch die ganze Tragweite von Folgerungen, die sie in sich bargen, erst nach und nach, vielfach erst nach Jahrhunderten klar. Deshalb kann man es begreifen, daß das Luthertum in der ersten Zeit sie nur selten ganz verstand, daß es vielmehr nicht wenige Erbstücke aus der alten katholischen Zeit mit sich fortschleppte, die es längst hätte abtun müssen, hätte es sein eigenes Wesen begriffen und demgemäß ge-

---

[1] Übrigens zeigt sich auch hier, wie überall, die Abhängigkeit Luthers und des Luthertums von den früheren Häresieen. Es ist kaum eine Sekte des Mittelalters bis herab zu Wiclif und zu Hus, die nicht mit richtigem Instinkt den Krieg gegen die Lehre vom Ablaß geführt hätte. Alles, was auf Luthers Rechnung zu setzen ist, besteht auch in dieser Frage darin, daß er die alte Leugnung energischer betrieben und beharrlicher bis zum äußersten angewendet hat, als seine Vorgänger.

handelt. Man könnte das Inkonsequenz nennen, es ist aber ein Beweis für die Macht des Herkommens und der Überlieferung. Das Luthertum leugnete das Recht der Tradition, hatte aber weder den Mut noch die Kraft, so rasch und so vollständig mit ihr zu brechen.

Eines aber faßte die große Masse alsbald, daß sie unter den genannten Voraussetzungen auf den überlieferten Glauben verzichten müßte, demzufolge der Herr das Vollmaß aller in die sichtbare Kirche niedergelegten übernatürlichen Gnaden in der Person eines sichtbaren menschlichen Hauptes vereinigt habe. Der Glaube an den Primat, das Fundament der Kirche, mußte zusammenbrechen, und er war auch das erste, was zusammenbrach. Dafür war das Volk durch all die theologischen Wühlereien und die politischen Wirren seit dem Konstanzer Konzil vorbereitet. Der Kampf gegen das Papsttum war längst genügend verbreitet und nur allzu populär geworden. Mit dem Fundament mußte aber das Gebäude, die Kirche selber, zusammenbrechen oder wenigstens dem Zusammenbruch entgegengehen. Das geschah auch bald in weiten Kreisen. Denn hier handelte es sich um die äußere Verfassung des Reiches Gottes, also um Erscheinungen, die das Volk zu verstehen glaubte, weil es diese mit Händen greifen und mit Augen sehen konnte. Hohe geistige Fragen, wie die um das wahre Wesen des Christentums, liegen seinem Verständnis fern, um diese kümmert es sich auch nicht. Desto lebhafter greift es die Dinge an, in denen das ihm Unfaßbare in faßlicher Gestalt auftritt, zumal wenn diese ihm Lasten auferlegen oder seinem Hang nach Unabhängigkeit hinderlich im Wege stehen. Das alles trifft hier zu. Daher ist es leicht zu erklären, daß die Vorarbeit Luthers auf diesem Gebiet so vollständig ihre Wirkung erzielte, ja Bewegungen hervorrief, die auch bald über Luthers Anfänge hinausgingen und ihn selber fortrissen.

Luther selbst blieb in den Thesen auf halbem Wege stehen. Er stand zwar ganz und gar in dem Gedankenkreis Occams und der Basler. Dennoch trat er zögernd auf. Er beschränkte sich auf zwei Sätze. Es sei eine Blasphemie, behauptete er, zu sagen, Petrus könnte auch keine größeren Gaben austeilen als der Papst verleihen kann (77). Damit stellte er in Abrede, daß im Papsttum die volle Primatialgewalt, die Petrus besessen hatte, unvermindert fortdauere. Noch viel weiter ging der andere, wie sich später zeigen wird, echt galli anische Satz (25), daß der Papst keine größere Macht habe als der Bischof in seiner Diözese und der Pfarrer in seiner Pfarrei. Freilich schränkte er diese Behauptung ausdrücklich auf die Macht der Fürbitte für die Seelen im Fegfeuer ein. Die Anwendung

auf alle Gebiete der kirchlichen Gewalt lag aber nahe oder war vielmehr unabweislich.

14. Es war deshalb keineswegs ungeschickt und übereilt, daß Tetzel und Silvester Prierias den begonnenen Streit ohne weiteres als einen Angriff auf die Kirche im allgemeinen und auf die päpstliche Vollgewalt im besonderen ansahen. Sie bewiesen damit vielmehr, daß sie das Auftreten Luthers früher und besser in der ganzen Bedeutung faßten als Luther selbst. Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß sie gerade dadurch Luther und seinen Anhang zum vollen und bewußten Widerspruch gegen die Kirche trieben. Das ist abermals ein großes Verdienst für sie. Das größte Verdienst hat freilich Eck, der es durch seine Zähigkeit dahin brachte, daß Luther endlich entschieden in dieser Frage Farbe bekannte.[1] Denn wer in solchen Zeiten der Gefahr die letzten Konsequenzen aufdeckt und die bedenkliche Krisis zur Entscheidung drängt, der ist ein Wohltäter der Kirche und ein Retter für viele, die sonst in dem Zustand der Unentschiedenheit leicht dem Irrtum zum Opfer fielen.

Wie richtig sie die Dinge beurteilt hatten, das bewies der Ausgang in Kürze. Luther befand sich beim Beginn seines Auftretens im Bann

---

[1] Der Primat im dogmatischen, ja selbst im kirchenrechtlichen Sinn war bereits geleugnet und auf einen leeren Titel zurückgeführt, indem Luther sagt: De primatu Romanae Ecclesiae acrius certatum est. Ego primatum honoris non negavi, nec potestatis dedi, saltem jure divino, nihil repugnaturus, imo constanter confessurus et defensurus, si facto vel jure humano eum habeat. (Resolutiones super propositionibus Lipsiae disputatis. Weim. II, 397. Opp. var. arg. III, 236.) Denn wenn Menschen in der Kirche eine Ehrenstellung verleihen, können sie damit innerlich keine höhere göttliche Gnade und Macht verbinden. Überdies kann das, was Menschen gemacht haben, immer wieder durch Menschen aufgehoben werden. Luther sagt richtig: Quidquid juris divini est, immutabile est, nec ulla ratione potest se alteri submittere et potestatem super se pati sine juris divini injuria. War aber der Papst nur Haupt von Menschengnaden, dann war es folgerichtig zu sagen: In fine dico me nescire, an Christiana fides pati possit in terris aliud caput Ecclesiae universalis statui praeter Christum (Resolution. super propositione de potestate Papae. 1519. Weim. II, 239. Opp. var. arg. III, 383). Und dann war es wieder konsequent, wenn er sagt: Et ut plane et libere dicam quod sentio, credo me theologum esse Christianum et in regno veritatis vivere, ideo me debitorem esse non modo affirmandae veritatis, sed etiam asserendae et defendendae seu per sanguinem seu per mortem. Proinde volo liber esse, et nullius, seu Concilii, seu potestatis, seu universitatum, seu Pontificis auctoritate captivus fieri . . . (Resolutiones super propositionibus Lipsiae disputatis. 1519. Weim. II, 404, Opp. var. arg. III, 247.) Daß Luther das alles aus Occam und aus dem vollendeten Gallikanismus hat, wird später im 5. Buch dargetan werden.

jenes Hexenkreises, in den der Gallikanismus die ihm verfallenen Geister hineingezwängt hatte. Was sie wollten und was sie nicht wollten, das ermaßen sie wohl selber nicht. Ihre verworrene Theorie ist in der Tat nicht so leicht zu erfassen. Man kann damit höchstens die polnische Staatsidee in den schlimmsten Tagen vergleichen. Sie ließen den Papst bestehen und nannten ihn das Haupt der Kirche, drängten ihm aber als oberste Behörde unter Strafe der Absetzung ein Parlament auf, für das ein polnischer Reichstag kaum das genügende Bild gibt. Die gleiche Konfusion herrschte zu Anfang in Luthers Kopf.[1] Wir haben keinen Grund zu be-

---

[1] Es kann nicht unsere Aufgabe sein, das ganze hierher gehörige Material aus der früheren Zeit Luthers zu sammeln. Über seine Behauptung, er sei ein so hitziger Papist gewesen, daß er jeden anders Denkenden hätte umbringen mögen, ist in der Lutherpsychologie [2] 229 f. schon gehandelt worden. Ähnliche Äußerungen, alle jedoch erst aus seinen späteren Tagen, s. E. 41, 313 (1530), De W. V, 151 (1539). Seine Rechtgläubigkeit aus alter Zeit in diesem Punkt beschränkt sich auf die dürre Frage: Sicut leo est rex quadrupedum, ita erodius dux volatilium. Sed ad quid hoc dicitur hic? An forte S. Petrum intelligat Apostolorum et Ecclesiarum principem? (Weim. IV, 169, 24 f.) Das schmeckt nicht nach lebensgefährlichem Fanatismus. Daraus folgt nicht einmal, daß er wirklich den Papst als Haupt der Kirche anerkannt habe. Sehr bedenklich lautet vielmehr das an die Konstanzer erinnernde Wort: Ego Ecclesiam virtualiter non scio nisi in Christo, repraesentative non nisi in Concilio (Ad dialogum S. Prieratis 1518. Weim. I, 656, 37. Opp. var. arg. II, 22). Wie wenig man bei dem Charakter und bei der theologischen Unklarheit Luthers sich auf ein einfaches Wort bei ihm mit Sicherheit stützen kann, das zeigt sein Verhalten in der Frage von der Unfehlbarkeit der Kirche. Im Jahre 1518 predigt er: Nulli esse licitum, in hoc ipso (wegen des Messehörens) suum judicium, suam opinionem, suam devotionem sequi, sed authoritatem Ecclesiae, et captivandum sensum in obsequium Christi, quia scriptum est: Stultus est, qui confidit in corde suo (Prov. 28, 26) et Ecclesia non potest errare, quilibet autem potest in sua devotione errare (Decem praecepta Weim. I, 444, 14 ff. Opp. exeget. lat. XII, 83). Gut. Aber einmal redet er nur von der Autorität der Kirche gegenüber der Privatandacht des einzelnen, nicht in Glaubenssachen. Und dann, was versteht er hier unter der Kirche, deren Autorität er anerkennt? Im nämlichen Jahre 1518 schreibt er an Prierias: Si de virtuali et repraesentativa tua Ecclesia (d. h. der katholischen) loqueris, nolo tuam regulam, quia, ut supra dixi .... talis Ecclesia potest errare. Universalis autem Ecclesia non potest errare .... Promptulus es aequivocator hujus nominis Ecclesia, ideo maxime mihi suspectus (Ad dialogum S. Prieratis, Weim I, 685, 19 ff. Opp. var. arg. II, 65). Die Stelle, auf die er sich beruft, lautet: Tam Papa quam Concilium potest errare, ut habes Panormitanum egregie haec tractantem l. 1. de const. c. Significasti (Weim. I, 656, 32. Opp. var. arg. II, 22). Auf die Lehren des Nikolaus de Tudeschis brauchen wir hier nicht einzugehen. (Die Stelle, welche mehr als alles andere beweist, bis zu welchem Grad von Verirrung der Kampf in Basel geführt hat, findet sich wiedergegeben bei Enders I, 261 f.) Für uns genügt, daß Luther seine Lehre aus Ailli

zweifeln, daß es ihm voller Ernst war, wenn er später sagte, er habe zu Anfang nicht daran gedacht, sich vom Apostolischen römischen Stuhl zu trennen.[1] Das hat er mit allen gemein, die sich zu Reformern an der Kirche aufwerfen. Sie wollen nicht aus der Kirche ausscheiden, weil sie recht wohl begreifen, daß sie sich mit dem Austritt der Möglichkeit berauben würden, ihre Zwecke innerhalb der Kirche selbst zu verfolgen. Sie blieben gern in der Kirche, wenn nur die Kirche sie ungestört ihr Treiben fortsetzen ließe.[2] Daher ihre Verwunderung, wenn die Kirche ihre so gut gemeinten Reformversuche nicht ebenso naiv aufnimmt als sie ihr diese aufdrängen. Daher die Klage, daß sie ungerecht behandelt würden, wenn

---

(Weim. I, 685) und aus dem Panormitanus (I, 646. 685) holt. Er holt sie aber nicht, um sich ihnen ganz anzuschließen, sondern nur, um aus jedem zu nehmen, was ihm gefällt, und um deren Widersprüche zur Ablehnung von allem zu benützen und sich dann getrost über jede Regel hinwegzusetzen. Dem Kardinal gegenüber berief er sich auf das Baseler Konzil und auf Gerson (Enders I, 290; De W. I, 180). Wo es sich jedoch um eine Lehre handelt, die ihm unbequem ist, da ficht ihn das Konzil von Konstanz mit seinen Entscheidungen nicht an, denn Nonne Concilia saepius erraverunt? Darum sind ihm die verwegensten Lehren der Basler lieber: Et sequar in hoc meo proposito jurisperitorum quoque diffinitionem, ne solus et temere id facere existimer. Dicit enim Panormitanus (De elect. c. Significasti), plus credendum uni privato fideli quam toti Concilio et Papae, si meliorem habeat autoritatem vel rationem. Si haec vera sunt, cur non liceat uti? Cur non audeam tentare, si unus meliorem ostendere possim autoritatem quam Concilium? (Resolut. super propositionibus Lipsiae disp. Weim. II, 404. Opp. var. arg. III, 247.) Diese Stelle aus dem Panormitanus ist der Sturmbock, mit dem Luther die ganze Kirche umstürzt. Schon am 14. Oktober 1518 schreibt er an Cajetan: Panormitanus (l. 1. de electione c. Significasti) ostendit, in materia fidei non modo generale Concilium esse super Papam, sed etiam quemlibet fidelem, si melioribus nitatur autoritate et ratione quam Papa (Enders I, 252. De W. I, 151). Und am 15. Mai 1519 schreibt er an die Minoriten in Jüterbock: Quod laico habenti autoritatem (Scripturae) plus sit credendum quam Papae, quam Concilio, imo quam Ecclesiae, hoc etiam juristae (die Luther sonst gründlich haßt!) docent, ut Panormitanus (c. Significasti), et adeo est catholicum, ut Augustinus in multis locis hoc pro regula habeat legendi auctores (Enders II, 41. De W. I, 268). Es hätte genügt, wenn Luther wenigstens eine Stelle angeführt hätte, an der Augustinus dies lehre. Alle die hier zusammengestellten Äußerungen Luthers zeigen übrigens, wie seine ganze Denkweise über die Kirche schon zu Anfang von den vernichtenden Grundsätzen der Basler in Beschlag genommen war. Die Belege dafür s. im V. Buch.

[1] Nunquam fuit in animo, ut ab Apostolica sede Romana voluerium desciscere. (5. März 1519. Enders I, 446. De W. I, 236.)

[2] Dimittant mihi decreta Romana Evangelium sincerum, et omnia alia rapiant, prorsus pilum non movebo (Enders I, 447. De W. I, 236).

die Kirche ihre Anmaßung zurückweist. Sie seien ja doch bereit, sich von der Kirche jede Belehrung gefallen zu lassen, ja sie bäten dringend darum,[1] und niemand könne sie an Ehrerbietigkeit und an Gehorsam über-

[1] In diesen Kunststücken verdächtiger Demut zeigt sich Luther als Meister. Man braucht nur eine Reihe seiner Briefe durchzugehen. Dem Bischof von Brandenburg schreibt er am 22. Mai (13. Febr ?) 1518: Ut omnes sciant, quam nihil audacter asseram, non solum permitto, sed etiam obsecro, ut reverenda Paternitas tua arrepto calamo quaecumque visum est aboleat, aut igne facto totum comburat; mea prorsus nihil refert (De W. I, 115; Enders I, 151) Am 30. Mai schreibt er an den Papst: Nunc quid faciam? Revocare non possum. (Enders I, 202. De W. I, 121.) Am 1. September meldet er dem Staupitz: Neque enim illa citatio et intentatae comminationes me aliquid movent . . . . . nisi quod potestatem ecclesiasticam sincere volo colere (Enders I, 223. De W. I, 137). Im selben Briefe heißt es aber: Veritatem doctam a me conscientia mihi respondet (Enders I, 224. De W. I, 138). Und nachdem er am 14. Oktober dem Kardinal erklärt hat: Non meum est interpretari Canones Pontificum, sed meis positionibus adesse, ne contra canones pugnare videantur (Enders I, 255; De W. I, 154), schreibt er am 14. Januar 1519 (denn er hat offenbar die Jahreszahl 1518 aus Versehen gesetzt): non metuo decreta ista, traditiones hominum (Enders I, 352. De W. I, 86). Danach mag jeder selber sein Urteil darüber bilden, was es zu bedeuten hat, wenn er dem Kardinal beteuert: expectans humiliter, si alia fuerit mens Papae demum declarata, paratus eidem parere (Enders I, 255; De W. I, 154), und wenn er ihn bittet, er möge beim Papst für ihn ein gutes Wort einlegen, ne tanta rigoris inclementia in me permoveatur, ut in tenebras projiciat animam quaerentem non nisi lucem veritatis, et paratissimam cedere, mutare, revocare omnia, ubi aliter intelligenda esse edocta fuerit. Nec tam arrogans et vanae gloriae studiosus sum, ut hac causa revocare pudeam (!) male dicta, imo gaudium meum primum fuerit, victricem fieri veritatem (Enders I, 261; De W. I, 158). Und das schreibt er nach der Erklärung vom 30. Mai! Kein Wunder, daß er drei Tage später, am 17. Oktober, demselben Kardinal schreibt: Libentissime omnia revocarem . . . si ullo modo conscientia mea permitteret (Enders I, 264; De W. I, 162). Trotzdem schließt er den Brief mit der Bitte, der Papst möge eine Entscheidung treffen, ut per Ecclesiam haec dubia determinata ad justam vel revocationem vel credulitatem possit compelli; nihil enim aliud cupio, quam Ecclesiam audire et sequi (Enders I, 265. De W. I, 163). Und am 18. Oktober schreibt er wieder an den Kardinal: Vidit Rma. Paternitas tua, . . . et satis (allerdings!) cognovit meam obedientiam . . . et plane nihil me omisisse mihi conscius sum, quod ad deditum obedientemque Ecclesiae filium pertinere possit . . . . Non quid ego dixi, sed quid Ecclesia dictura sit, attendo etc. (Enders I, 266 f. De W. I, 164.) Und im gleichen Brief appelliert er: a sanctissimo Domino nostro Leone X. male informato ad melius informandum! Und doch schreibt er wieder am 19. November an den Kurfürsten: Obtuli . . . . esseque me paratissimum doceri et duci (sicut et hodie sentio) in saniorem sententiam (Enders I, 285. De W. I, 176). Doch das möge genügen. Dem Unglücklichen, der öfters mit ähnlichen Chamäleonen zu tun hätte, könnte man es nicht verdenken, wenn er den Glauben an die Menschen für immer verlieren würde.

treffen. Das sagen sie, nachdem die Kirche längst gesprochen hat und während sie sich zugleich gegen die Kirche jede Frechheit erlauben.[1] Der Grund von alle dem ist leicht zu ersehen. Die Kirche soll sich, wie man zu sagen pflegt, bei lebendigem Leib ausschneiden lassen, was ihnen nicht gefällt; regt sie sich und verbittet sie sich solche unberufene Ärzte, dann sind sie die Verletzten und erheben bittere Klage darüber, man habe ihnen unrecht getan. Die Kirche ist für sie nur dazu da, damit sie an ihr Experimente machen. Ein Unrecht gegen sie kann man nicht begehen, da sie kein Recht besitzt.[2]

---

[1] Ein würdiges Gegenstück zu der häßlichen Unterwerfungskomödie bildet die Posse, die sich Luther gegen den Apostolischen Stuhl mit seiner Ergebenheitserklärung erlaubt. Am 31. Oktober 1518 sagt er von dem (gleichviel ob echten oder erdichteten) Breve des Papstes an den Kardinal: Responsiones meas . . . . una cum appellatione curabo ut edam in vulgus, adjecto theologico quodam apparatu super Breve apostolicum, imo diabolicum . . . . Quisquis ille fuerit nebulo, qui sub nomine Leonis decimi tali me terrere proposuit decreto, intelliget, me posse quoque nugas intelligere (allerdings!), aut si vere etiam a curia emanavit, docebo eos suas impudentissimas temeritates et iniquissimam ignorantiam (Enders I, 273 f. De W. I, 166). Das hindert ihn nicht, am 3. März (oder wohl am 6. Januar) 1519 an den Papst zu schreiben, sein Auftreten habe gar keinen andern Zweck, als die in Deutschland leider so tief gesunkene Achtung vor der römischen Kirche wieder herzustellen, denn plenissime confiteor hujus Ecclesiae potestatem esse super omnia, nec ei praeferendum quidquam sive in coelo (!) sive in terra, praeter unum Jesum Christum Dominum nostrum (Enders I, 443. De W. I, 234). Und das sagt er, nachdem er am 11. Dezember 1518 die Vermutung ausgedrückt hat, an recte divinem Antichristum illum verum juxta Paulum in Romana Curia regnare, pejorem Turcis esse hodie (Enders I, 316. De W. I, 153). Am 21. Dezember 1518 hatte er vollends gesagt: Quando autem Romana Curia hodie omnium Turcarum superans tyrannidem tantis monstris contra Christus et ejus Ecclesiam pugnat (Enders I, 333. De W. I, 200). Am 14. Dezember schreibt er an Reuchlin: Invadunt dentes istius Behemoth me (Enders I, 321. De W. I, 196) und am 20. Dezember redet er von den Furiae Romani judicii (Enders I, 323. De W. I, 198). Und zu Ende des Februar 1519 sagt er, nur aus Rücksicht gegen den Kurfürsten und gegen die Universität halte er vieles zurück, quae, si alibi essem, evomerem in vastatricem Scripturae et Ecclesiae, Romam, melius Babylonem (Enders II, 2; De W. I, 260). Da war die Bulle eine wahre Wohltat, weil sie Luther und die Welt von einer so unerträglichen Heuchelei befreite und dazu verhalf, daß der wahre Luther zum Vorschein kam.

[2] Bis zu welchem Grade die Schutz- und Rechtlosigkeit der Kirche damals ging — und noch immer geht — das zeigen die Pamphlete, die gegen den Papst erschienen, zusamt dem Schmutz der Bilder. Den Gipfel alles dessen, was Menschen an Gemeinheit leisten können, hat Luther mit seinem nur allzu bekannten Schandbild erreicht. Und das findet noch heute Entschuldigung, ja Verteidigung! Nun ist es ja freilich wahr,

So war Luther längst gesinnt, er verstand sich nur selber nicht. Er bedurfte, wie immer, so auch in diesem Punkte, bloß des Widerstandes, dann regte sich in seinem Innern jene Macht, die bei ihm Inspiration und den Heiligen Geist ersetzte, der Geist des Widerspruches. Erst unter seiner Eingebung wurde er dessen bewußt, was er längst im Herzen getragen hatte, und fand dann allmählich die Fähigkeit, durch das Reiben an fremden Ansichten seine eigene deutlicher auszugestalten. So ging es auch hier. Aus dem Wirrwarr gallikanischer Widersinnigkeiten tauchte der Kirchenbegriff von Wiclif und von Hus auf, und dieser führte ihn zur Ablehnung jeder kirchlichen Autorität, sei es des Papstes, sei es der Hierarchie, sei es eines allgemeinen Konziliums oder der allgemeinen Kirche.

15. Damit hatte er den Lehrsatz gefunden, der derb und kräftig genug war, um überall verstanden zu werden, und um alles übrige zu ersetzen, womit die Massen in den Kampf gegen die Kirche hineingehetzt werden konnten. Luther selber sagt, wie wir bereits gehört haben, daß das Volk kaum etwas von den Streitpunkten wußte, um die sich der Kampf zwischen dem alten und dem neuen Glauben drehte. Er gab sich auch keine Mühe, es in die verwickelten Irrgänge seines Systems einzuführen. Er hatte auch keinen Grund dazu. Denn seitdem es die Autorität des Papstes und damit die der Kirche verworfen hatte, war es selbstverständlich von der Kirche getrennt und ein willenloses Werkzeug in seinen Händen. Damit konnte er zufrieden sein.

Daß es so bald beim Volke bis dahin gekommen war, vielleicht sogar, daß Luther es zu so vollkommener Entscheidung gebracht hatte, dazu halfen die Stürmer, deren Haupt und Wortführer Hutten war. Die drei Brandschriften, die dieser in kurzer Zeit unter die Leute warf, Schriften, von denen er selbst sagte, etwas ähnliches sei noch nie dagewesen, erregten den Haß, die Verachtung und den Ingrimm gegen Rom auf das höchste.[1]

---

daß es Beschimpfungen gibt, die nicht den Beschimpften schänden, sondern nur den Beschimpfenden. Das gilt aber doch nur dort, wo sich Charaktere finden, die über den Schmutz erhaben sind. Und wer sucht solche in den Niederungen? Dort faßt man allgemein derlei Herabwürdigungen als die höchste aller Entwertungen auf. Man darf an Männer, die für solche Niedertracht beschönigende Worte haben, wohl die Frage stellen, was die Folge wäre, wenn ein ähnliches Bild auf einen deutschen Fürsten in Frankreich Verbreitung und Schutz fände.

[1] Clag und vormanung gegen dem übermässigen unchristlichen gewalt des Bapsts zu Rom, und der ungeistlichen geistlichen, durch herren Ulrichen von Hutten, Poeten und Orator der gantzen Christenheit. 1520 (Böcking III, 473 ff.) — Hulderici Hutteni

Dabei verstand er es, durch Fälschung der Geschichte den Nationalstolz der Deutschen aufzustacheln, indem er ihnen vorhielt, welche Entwürdigung es für die Nation sei, daß sie, deren Kaiser das Recht hätte, Päpste ein- und abzusetzen, einem Fremden Einfluß in ihre inneren Angelegenheiten gestatte, während er doch alles nur zum Vorwand gebrauche, um die Nation zu unterdrücken und auszusaugen.[1] Eine große Anzahl von Flugschriften trug diese Gedanken von Haus zu Haus, dem niedrigen Geschmack der Menge durch Zoten und Schandbilder noch willkommener gemacht. Luther selbst ließ sich willig von dem Strom der öffentlichen Meinung ergreifen und nahm hervorragenden Anteil an der Verbreitung dieser Art von Literatur, denn er begriff wohl, daß man gerade durch sie am meisten erzielen konnte. In aufgeregten Zeiten richtet ja zweifellos ein Heftchen mehr aus als hundert gelehrte Werke.[2]

Vadiscus, Dialogus qui et Trias Romana inscribitur. — Gesprächbüchlin her Ulrichs von Hutten gekröneten Poeten und Orator von dem vorkärten stand der Stat Rom das er nennet Vadiscum oder die Römische Dreyfaltikeit (IV, 145 ff.) — — Herr Ulrichs von Hutten anzöig Wie allwegen sich die Römischen Bischöff, oder Bäpst gegen den teütschen Kayßeren gehalten haben . . . . Ein trewe Warnung, Wie die bäpst allwegen wider die Teutschen Keyser geweßt . . . . Item, Das die Keyser allwegen gewalt, Die Bäpst auff unnd ab zusetzen, gehabt . . . . . Unnd zum dritten, werden der Bäpst satzung mit der leer Christj verglichen (V, 363 ff.).

[1] Yetzt schrey ich an das vatterlandt
Teütsch nation in irer sprach,
zuobringen dißen dingen rach (264 ff.)
Du hast beraubt all nation,
drumb dir auch werden widerston
all völker, überfallen dich,
berauben wider gwaltigklich (912 ff.)
Ich hoff es seyen schon erweckt
vil teütscher hertzen, werden sich
der sachen nemen an, als ich (928 ff.)
Erbarmt eüch übers vatterlandt,
ir werden Teütschen regt die handt.
Yetzt ist die zeit, zuo heben an
umb freyheit kryegen, gott wils han u. s. f.
(Clag und vormanung III, 484. 505 f.)

[2] Wiewol aber ich yhr vil weysz und teglich hore, die mein armut gering achten und sprechen, ich mach nur kleyn sexterlin und deutsche prediget fur die ungeleretenn leyenn, lasz ich mich nit bewegen . . . . duncket mich doch, szo wir biszher und furt mehr uns desselben geflissen hetten und wolten, solte der Christenheit nit eins kleinen vorteils mehrer besserung erwachszen seyn, den ausz den hohen grossen buchern und question, in den schulen unter den gelereten allein gehandelt. (29. März 1520.) Weim. VI, 203. Erl. 53, 37. De W. I, 436.

Auf diese Weise kam es, daß in überraschend kurzer Zeit der Haß gegen das Papsttum die Triebfeder, ja, man darf es wohl sagen, die Seele des Luthertums geworden ist. Den letzten Ausschlag gab wieder Luther, indem er seinem Kind den rechten Namen fand. Auf das richtige Schlagwort kommt in solchen Bewegungen alles an. Es mag eine Sache der ganzen Zeit aus der Seele gesprochen sein, dennoch wird sie schwer volkstümlich und behauptet sich noch schwerer auf die Dauer, wenn sich das packende Stichwort nicht findet. Ist aber dieses ausgegeben, dann geht es für alle Beweise und macht alle Gegengründe tot. Ersetzt eine Flugschrift hundert gelehrte Bücher, so macht das richtige Schlagwort alle Bücher und Broschüren überflüssig. Je gröber, je verletzender es ist, um so tiefer dringt es ein, um so zäheres Leben hat es. In dieser Sache suchte Luther seinesgleichen. Die Worte Babylon, babyboniſche Metze und dergleichen Liebenswürdigkeiten wollten nicht recht ziehen. Da griff er zum Wort Antichrist. Das war nicht neu, denn wenn es neu wäre, dürften wir es nicht bei Luther suchen. Im ganzen Mittelalter hatten die Ketzer mit diesem Wort gekämpft, und Wiclif und Hus erst recht. Eben deshalb stak aber dem christlichen Volk ein Schrecken davor in den Gliedern. Diesen Schrecken nahm ihm jetzt Luther, indem er das Wort keck auf das Papsttum anwendete. Anfangs tat er es noch zögernd. Er fand aber, daß dies die schneidigste Waffe sei. Darum ließ er alle Bedenken fahren. Und als vollends die Bannbulle gegen ihn erschienen war, da schwanden die letzten Rücksichten.[1] Von jetzt an war der Papst der Anti-

[4] Es ist unnötig, das Material hiefür zusammenzustellen, nachdem Preuß in seinem Buch „Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik“ dafür so fleißig gesorgt hat. Kennzeichnend für Luthers Charakter ist hiebei der Umstand, daß er bis dorthin den Papst nur im Kreise der Vertrauten als Antichrist oder als Feind Christi behandelt hatte und auch das nur halb und anscheinend mutmaßend. Er hätte gern diesen Titel, den ihm die Häretiker früherer Zeiten gegeben hatten, wieder aufgefrischt und eingebürgert. Als echter Demagog wollte aber er dafür nicht die Verantwortung übernehmen. So versuchte er, welchen Eindruck dieser Vorschlag machen würde. Ut videas, an recte divinem Antichristum illum in Romana curia regnare, schreibt er an Wenzel Link (Enders I, 316. De W. I, 193), und an Spalatin: In aurem tibi loquor, nescio, an Papa sit Antichristus ipse vel apostolus ejus (Enders I, 450. De W. I, 239). Kaum war die Bannbulle erschienen, da änderte sich alles. A me quidem, jacta mihi alea, contemptus est Romanus furor et favor; nolo eis reconciliari nec communicare in perpetuum, damnent exurantque mea. Ego vicissim, nisi ignem habere nequeam, damnabo publiceque cremabo jus Pontificium totum, id est lernam illam haeresium, et finem habebit humilitatis exhibitae hactenusque frustratae observantia, qua nolo amplius inflari

christ[1] und das ist er geblieben bis heute. Denn nachdem der Ausdruck in die symbolischen Bücher aufgenommen[2] und dadurch zum dogmatischen Bekenntnis des Luthertums war erhoben worden, konnte es nicht fehlen, daß sich gerade die orthodoxesten Protestanten an ihn mit besonderem Eifer hängten.[3] Und wenn die Reformatoren, wie sich Ebrard ausdrückt, eben darin die Berechtigung zu ihrem Werk erblickten, daß sie die schrecklichen apokalyptischen Bilder in der römischen Kirche verwirklicht fanden,[4] so durften die, die in ihren Fußtapfen wandeln, von diesem Beweis für ihr gutes Recht nicht abgehen. Übrigens halten in diesem Stück am alten Bekenntnis selbst solche fest, die sonst nicht eben sklavisch auf Luther und seine Worte schwören.[5]

hostes Evangelii (10. Juli 1520. Enders II, 432 f. De W. I, 466). Am 4. November desselben Jahres übersandte er dem Spalatin die Schrift „Adversus execrabilem Antichristi bullam", am 10. Dezember wurden die päpstlichen Rechtsbücher verbrannt.

[1] Welchen Einfluß diese Geschmacklosigkeit auf ordinäre Geister gehabt haben mag, das kann man danach bemessen, wenn man sieht, daß selbst Melanchthon in seiner Erwiderung auf die Schrift des Dominikaners Rabini — Tedeschi den Papst bis zum Überdruß immer wieder als Antichrist bezeichnet. (C. Ref. I, 296. 298. 326 f. 337. 341. 346. 347 f. 349 f. 356 f.) Die Schrift ist übrigens so bissig, daß Melanchthon wohl doch nur teilweise der Verfasser sein wird.

[2] Wir geben hier den deutschen Text Luthers: Hieraus folget, daß alle dasjenige, so der Papst aus solcher falscher, freveler, lästerlicher, angemaßter Gewalt gethan und fürgenommen hat, eitel teuflisch Geschicht und Geschäfte gewest und noch sey .... zu Verderbung der ganzen heiligen christlichen Kirchen, so viel an ihm gelegen, und zu verstören den ersten Häuptartikel, von der Erlösung Jesu Christi. Denn da stehen alle seine Bullen und Bücher, ... daß kein Mensch könne selig werden, er sei denn ihm gehorsam und unterthan in allen Dingen .... Welches alles nichts anderes ist, denn also viel gesagt: Wenn du gleich an Christum glaubest und alles an ihm hast, was zur Seligkeit noth ist, so ists doch nichts und alles umbsonst, wo du mich nicht fur deinen Gott hälteſt, mir unterthan und gehorsam bist ..... Dieß Stücke zeiget gewaltiglich, daß er der rechte Endechrist oder Widerchrist sei, der sich uber und wider Christum gesetzet und erhöhet, weil er will die Christen nicht lassen selig sein ohn seine Gewalt ..... Solchs thut dennoch der Türke noch Tarter nicht, wie große Feinde sie der Christen sind ..... Darümb, so wenig wir den Teufel selbs fur einen Herrn und Gott anbeten können, so wenig künnen wir auch seinen Apostel, den Papst oder Endechrist in seinem Regiment zum Haupt oder Herrn leiden ..... (Erl. 25, 122 ff.) Der latein. Text in den Libri Symbolici Ecclesiae Lutheranae, (ed. Meyer 188 ff.) Und auch der von Melanchthon verfaßte Zusatz De potestate et primatu Papae sagt: Ac plane notae Antichristi competunt in regnum Papae et sua membra etc. .... (C. R. III, 279.) Über die Artikel und die Literatur dazu s. Prot. R.-Enz. XVII[3], 640 ff.

[3] Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist 220 ff.

[4] Herzog, Prot. R.-E. X[1], 583.

[5] Preuß, 267 ff.

Für die geschichtliche und auch für die dogmatische Beurteilung des Luthertums kommt es indes nicht darauf an, ob dieses noch heute an den Worten festhält, durch deren Wirkung es einst so siegreich geworden ist. Denn ob die einen die derbsten Ausdrücke Luthers als heilige Formeln nachsagen, oder ob die anderen in ihnen geschichtliche Versteinerungen oder Schlacken aus den damaligen vulkanischen Ausbrüchen erblicken, am Geist des Luthertums ändert sich damit nichts. Der Haß gegen das Papsttum war die erste Kundgebung des wahren lutherischen Geistes und wird auch für immer das entscheidende Merkmal bleiben, an dem sich dieser von allem abhebt, was nicht Luthers Fleisch und Blut ist. Eine Kirche, die ihre Gewalt von oben, von Gott selber hat, eine Kirche, die nicht die Menschen durch ihr Zusammentreten aufbauen, in die sie vielmehr alle eintreten müssen, weil Gott sie ihnen als pflichtmäßigen Aufenthalt gebaut hat, eine Kirche, die mit göttlicher Macht und mit göttlicher Vollmacht Regierungsgewalt ausübt, eine Kirche, deren ganze Gewalt im sichtbaren Haupt verkörpert ist, kurz gesagt, eine Kirche, deren ganzes Wesen in dem einzigen Wort Papst ausgedrückt ist, nimmt das Luthertum nicht an, es müßte sich sonst selber preisgeben.

16. Handelt es sich also darum, ein Bekenntnis zu finden, in dem das ganze Luthertum einig ist von Anfang bis zur Stunde, das Bekenntnis, in dem es sich fast im ersten Augenblick geeinigt und befestigt hat, dem es auch trotz aller sonstigen Abweichungen immer treu geblieben ist — das ist wohl auch das einzige Stück — so haben wir hier, was wir suchen. Bereits zu Ende des Jahres 1520 hat Luther dieses Bekenntnis abgefaßt in dem Sendschreiben an Leo X., durch das er im Ton höhnischen Übermutes die Absage unwiderruflich ausgesprochen hat. Wir geben seine Hauptstellen wieder, denn sie sind nicht bloß die Erklärung Luthers selber, sondern der unveränderliche Ausdruck für die Gesinnung des Luthertums. Was das athanasische Symbolum für die katholische Kirche, das ist dieser Brief für das Luthertum.[1]

Allerheiligster in Gott Vater, beginnt diese Bekenntnisschrift. Es zwingt mich der Handel und Streit, in welche ich mit etlichen wüsten

[1] Obschon das Sendschreiben an den Papst gerichtet war, so ließ doch Luther die deutsche Übersetzung zuerst ausgehen, zum Beweis dafür, daß er es nicht auf den Papst, sondern auf das Publikum berechnet hatte. Schon deshalb kann man die Ausdrücke der Demut und der Ehrfurcht, deren höhnischer Sinn ohnehin klar ist, nicht als ernst gemeint auffassen. Der deutsche Text findet sich Weim. VII, 3 ff. Erl. 53, 41 ff. De W. I, 506 ff. Der lateinische Weim. VII, 42 ff. Opp. var. arg. IV, 210. De W. I. 497 ff.

Menschen dieser Zeit nun bis ins dritte Jahr kommen bin, zuweilen nach dir zu sehen und dein gedenken. Ja, dieweil dafür gehalten wird, du seiest die einige Hauptursach dieses Streites, so kann ichs nicht lassen, dein ohne Unterlaß zu gedenken. . . . . Ich will aber frei und offentlich bekennen, daß mir nicht anderes bewußt ist, denn so oft ich deiner Person habe gedacht, allzeit das Ehrlichst und Beste von dir gesagt habe. . . Ich habe dich genennet ein Daniel zu Babylonen, und wie ich dein Unschuld so fleißig habe beschützt wider den Schänder Sylvestrum, mag ein jeglicher der es lieset, überflüssig verstehen. . . . .

Darum bitt ich dich, heiliger Vater Leo, wolleſt diese meine Entschuldigung dir gefallen lassen und mich gewiß für den halten, der wider deine Person nie nichts Böses habe fürgenommen, ... In allen Dingen will ich jedermann gern weichen, das Wort Gottes will ich und mag ich auch nicht verlassen noch verleugnen. Hat jemand einen andern Wahn von mir oder meine Schrift anders verstanden, der irrt und hat mich nicht recht verstanden. Das aber ist wahr: ich habe frisch antastet den Römischen Stuhl, den man nennet Römischen Hof, welchen auch du selbst noch niemand auf Erden anders bekennen muß, denn daß er sei ärger und schändlicher denn je kein Sodoma, Gomorr oder Babylonien gewesen ist. Und so viel ich merk, so ist seiner Bosheit hinfurt weder zu rathen noch zu helfen. Es ist alles überaus verzweifelt und grundlos da worden. . . . . Denn das ist dir selbst ja nicht verborgen, wie an viel Jahr lang aus Rom in alle Welt nichts anders denn Verderben des Leibs, der Seelen, der Güter, und aller bösen Stuck die allerschädlichsten Exempel . . . . eingerissen haben. Welches als öffentlich am Tage jedermann bewußt ist, dadurch die Römisch Kirche, die vorzeiten die allerheiligst war, nu worden ist eine Mordgruben über alle Mordgruben, ein Bubenhaus über alle Bubenhäuser, ein Haupt und Reich aller Sünde, des Todes und Verdammnis, daß nicht wohl zu denken ist, die möge zunehmen, wenn gleich der Entscheid selbs käme.[1] . . . . Es ist aus mit dem Römischen Stuhl, Gottes Zorn hat ihn überfallen ohne Aufhören. Er ist Feind den gemeinen Conciliis, er will sich nicht unterweisen noch reformieren lassen, ... damit er erfüllt, das gesagt ist von seiner Mutter, der alten Babylonen: Wir haben viel geheilet an der Babylonen, noch ist sie nicht gesund worden, wir wollen sie fahren lassen (Jer. 51, 9). . . . .

---

[1] Spelunca latronum licentiosissima, lupanar omnium impudentissimum, regnum peccati, mortis et inferni, et, ad malitiam quod accedat, jam cogitare non possit ne Antichristus quidem, si venerit (sic!). (Weim. VII, 44, 16.)

Das ist die Ursach, warumb es mir allzeit ist leid gewesen, du frommer Leo, daß du ein Papst worden bist in dieser Zeit, der du wohl würdig wärest, zu besseren Zeiten Papst sein. . . . . O du allerunseligst Leo, der du sitzest in dem allerfährlichsten Stuhl! . . . . Ist's nicht wahr, daß unter dem weiten Himmel ist nichts ärgeres, vergiftigeres, gehässigeres denn der Römische Hof? Denn er weit übertrifft der Türken Untugend, daß es wahr ist, Rom sei vorzeiten gewest eine Pforte des Himmels, und ist nun ein weit aufgesperrter Rachen der Hölle, und leider ein solcher Rachen, den durch Gottes Zorn niemand kann zusperren, und kein Rath mehr übrig ist, denn so wir mochten etlich warnen und erhalten, daß sie von dem Römischen Rachen nicht verschlunden würden.

Sieh da, mein Herr Vater, das ist die Ursach und Bewegung, warumb ich so hart wider diesen pestilentischen Stuhl gestoßen habe . . . . Denn ich acht, es wäre dir und vielen andern gut und selig, alles, was alle vernünftigen, gelehrten Männer wider die allerwüsteste Unordnung deines unchristlichen Hofes vermochten, aufzubringen. Sie thun fürwahr ein Werk, das du solltest thun, alle, die solchem Hof nur alles Leid und alles Übel thun; sie ehren Christum, alle, die den Hof auf allermeist zu Schanden machen. Kurzlich, sie seyn alle gute Christen, die böse Romisch seyn[1] . . . . Er wär mir auch deshalb nie in mein Herz kommen, daß ich wider den Römischen Hof hätte rumort oder etwas von ihm disputiert. Denn dieweil ich sah, daß ihm nicht zu helfen, Kost und Mühe verloren war, habe ich ihn verachtet und ein Urlaubbrief geschenkt und gesagt: Ade, liebes Rom, stink fortan, was da stinkt, und bleib unrein für und für, was unrein ist (Offb. 22, 11).

Also komme ich an, H. V. Leo, und zu deinen Füßen liegend bitte ich, so es möglich ist, wolleſt deine Hände dran legen, den Schmeichlern, die des Friedens Feind seyn und doch Friede fürgeben, einen Zaum einlegen. Daß ich aber sollt widerrufen meine Lehre, da wird nichts aus . . . . Dazu mag ich nit leiden Regel oder Maße, die Schrift auszulegen, dieweil das Wort Gottes, das alle Freiheit lehret, nicht soll noch muß gefangen sein. Wo mir diese zwey Stuck bleiben, so soll mir sonst nichts aufgelegt werden, das ich nicht mit allem Willen thun und leiden will. . . .

Siehe, wie ungleich seyn Christus und seine Statthalter, so sie doch alle wollen seine Statthalter sein. . . . . Was mag aber denn ein solcher

---

[1] Breviter, Christiani sunt, qui Romani non sunt.

Haufe sein, denn eine Sammlung ohne Christo? Was mag aber auch denn ein solcher Papst sein, denn ein Endchrist und Abtgott? ....

Dies sind die wichtigsten Sätze aus dem Briefe, soweit sie mit der Lehre zu schaffen haben, denn boshafte Ausfälle und persönliche Angriffe beschäftigen uns hier nicht.

In diesem denkwürdigen Bekenntnis sind aber auch von Luther selbst die Folgerungen gezogen, die sich aus seiner grundsätzlichen Leugnung des Primates ergeben. Das ist sehr dankenswert, denn nun brauchen wir nicht diese Aufgabe zu übernehmen, die ja bekanntermaßen immer etwas mißliches an sich hat.

17. Der auffälligste Satz in dem ganzen Schreiben ist sicher der, ein guter Christ sei jener, der ein schlechter Romanist sei. Diese Worte können in einem zweifachen Sinn verstanden werden. Fassen wir sie ins Auge in dem Sinn, der am nächsten liegt, der auch zuerst ins allgemeine Bewußtsein des Luthertums übergegangen ist.

Um diesen zu erfassen, haben wir zwei gleichzeitige Quellen. Zuerst die übermütige Spottschrift wider „den hochberühmten Romanisten zu Leipzig", den Franziskaner Alfeld. Offenbar hat aber Luther um dieselbe Zeit, etwas früher oder später,[1] auch seine Auslegung zum 15. Psalm geschrieben. Denn dort finden wir augenscheinlich den Satz, dem er die eben angeführten Worte gegenüberstellt, und das gibt ihm dann erst, wie immer, Gelegenheit, durch den Widerspruch zu einer klaren Beantwortung der Frage zu kommen, die sich bei der Erörterung über den Primat unvermeidlich ergab. Wenn Christus die Kirche auf Petrus gegründet hat, was wird dann aus der Kirche, sobald man den Primat leugnet! Diese

[1] Fast sicher ist die Auslegung des Psalmes später als die Schrift gegen Alfeld und wahrscheinlich auch später als der Brief an den Papst, weil sie den springenden Punkt mit so kurzen, klaren Worten hervorhebt. Das setzt bei Luther immer voraus, daß er sich mit der Sache schon öfters befaßt hat. Denn Luther kam in dieser Zeit das erstemal, da ihm ein Satz einfiel oder entgegengehalten wurde, nie zu rechter Klarheit. Erst bis zum nächsten Tag oder bis zur nächsten Gelegenheit hatte er den gegebenen Anstoß in sich verarbeitet und war dann imstande, sich darüber deutlicher zu erklären oder Mißgriffe zu berichtigen. Jeder Tag der Leipziger Disputation liefert Beweise dafür. Luther war eben, wie schon einmal bemerkt, ein Verarbeiter, aber kein schöpferischer Geist. Aus dieser oft beobachteten Eigentümlichkeit Luthers zu schließen müßte man annehmen, daß die Auslegung des 15. Psalmes zwischen dem Oktober oder jedenfalls zwischen dem Mai 1520 und dem Januar 1521 geschrieben sei, denn in der Erklärung des Psalmes nimmt er nur erst einige Artikel von Hus in Schutz (Weim. V, 451, 33; Opp. exeget. lat. XV, 359) in der „Grund und Ursach" aber bereits alle (Weim. VII, 430, 26; 431, 25; Erl. 24, 134).

Frage ließ sich nicht abweisen. Auf der Leipziger Disputation freilich leugnete Luther einfach die Voraussetzung und kam immer wieder auf seine Behauptung zurück, Christus habe ja die Kirche gar nicht auf Petrus gegründet und hätte sie auch gar nicht auf ihn gründen können, denn worauf hätte sie in jenen 20 Jahren gegründet sein müssen, ehe Petrus nach Rom kam![1] Eck mußte sich aber darauf beschränken, diese seine Beweisführung zu widerlegen, denn die von Herzog Georg aufgestellte Geschäftsordnung erlaubte nicht, die Verhandlung auf einen weiteren Punkt auszudehnen. Nur dadurch konnte ihn Eck zwingen, über seine Ansicht von der Kirche Farbe zu bekennen, daß er ihn des Einverständnisses mit Wiclif und Hus zieh. Dadurch erreichte Eck wenigstens so viel, daß sich Luther für den Satz der beiden Häretiker aussprach, die Kirche sei nur die Gemeinschaft der Prädestinierten. Damit war jedoch keineswegs volle Klarheit geschaffen, da Luther damals die Bedeutung und die Tragweite dieser Lehre selber noch nicht faßte, und da der Gang des Gespräches ein tieferes Eingehen auf diese im Programm nicht vorgesehene Nebenfrage nicht erlaubte. Infolge davon blieb damals die Lehre von der Kirche noch völlig im Unklaren.

Dem Augustin von Alfeld gebührt das Verdienst, Luther so festgehalten zu haben, daß er einem näheren Eingehen auf die Lehre von der Kirche nicht mehr ausweichen konnte. Trotz aller hochmütigen Verachtung,

---

[1] Das ist die echte lutherische Art und Weise zu disputieren. Weil Petrus in Rom starb und weil sein Nachfolger in Rom sitzt, kann Christus den Primat nicht eingesetzt haben, denn dann hätte er selbst in Rom sein und dort den Petrus einsetzen müssen. Ähnlich treibt er es mit dem in Leipzig und noch lange nachher in jeder seiner Schriften bis zum Überdruß gehetzten Argument: Wenn Christus den Primat in der Kirche eingesetzt hätte, dann hätte er auch dafür sorgen müssen, daß alle Kirchen dem Primat untertänig seien. Nun aber anerkennt die griechische Kirche den Primat nicht, also kann ihn Christus nicht eingesetzt haben. Einer der sprechendsten Belege für seine Logik ist seine Ausführung in dem hochmütigen Buch gegen Alfeld. Die „Moscobiten, weysse Reussen, die Krichen, Behemen und vil andere grosse lendere in der welt" können nicht Ketzer genannt werden, „dan disse alle glewben wie wir, teuffen wie wir, leben wie wir, halten auch den Bapst in seynen ehren" — (was freilich erst zu beweisen wäre, doch darauf kommt es Luther nicht an, sondern nur auf das, was jetzt folgt:) — „on das si nit gelt geben fur yhre Bischoff und priester zu bestetigen (??), wollen sich auch mit ablas, bullenn, bley, pergamen, unnd was der Romischen war mehr sein, nit lassen schinden und schenden, wie die truncken, vollen Deutschen thun". (Weim. VI, 287. Erl. 27, 89.) Natürlich liegt für Luther das ganze Gewicht seiner Beweisführung einzig in den letzten Worten, die das Nationalgefühl gegen die Unterwürfigkeit unter den Papst zu Hilfe rufen wollen.

die Luther gegen ihn an den Tag legt, läßt er sich denn auch gleich zu Beginn seiner Gegenschrift auf die Erörterung ein. Die Sache, um die es sich handelt, sagt er, ist die: „ob das Papsttum göttlicher oder menschlicher Ordnung ist"? Und ob man christlich sagen könne, daß alle andern Christen, die es nicht anerkennen, Ketzer und Abtrünnige seien? Obwohl er sich hierüber bereits genügend geäußert habe, obwohl niemand mehr darüber im Zweifel sei als der arme Barfüßer, obwohl niemand so närrisch sei zu glauben, der Papst und alle seine Romanisten und Schmeichler trügen die Lehre vom göttlichen Ursprung des Primates aus eigener Überzeugung vor, so wolle er doch auf das Buch seines Gegners eingehen.[1] Das tut er denn auch so gut und so schlecht, als bei ihm ein Eingehen auf fremde Erörterungen denkbar ist. Aber nachdem er den romanistischen „erzlesterer und neydhard auff den holtzschuchenn" genugsam verarbeitet hat, sieht er sich doch genötigt, der Schwierigkeit näher zu treten.

Luther sieht, daß damit noch lange nicht alles getan ist, wenn er behauptet, das Papsttum sei nicht von Christus gestiftet. Dann beginnt erst die Schwierigkeit. Es ist leicht gesagt, es sei ein „Fastnachtsspiel" und beweise „groben, dicken, storrigen yrthumb und unwissen", falls einer nicht über die Schwierigkeit hinwegkommt, die sich dann unvermeidlich gibt: Wenn kein einheitliches, sichtbares Haupt mehr die Einheit der Kirche zusammenhält, wie soll man dann wissen, wer zur Kirche gehört und wo die Kirche zu finden ist? Mit derlei Schimpfreden löst man kein Rätsel. Das fühlt Luther selbst. Darum versucht er auch nicht zu lösen, sondern er schlägt einfach alles in Trümmer, zuerst das Haupt und dann das Ganze. Eine solche Frage, meint Luther, mag von irdischen Reichen gelten, aber „wie wil das folgenn auch in der Christenheyt alszo seynn mußenn?" Und warum da nicht? Aus einem einfachen Grunde: Hat denn nicht der Herr vor Pilato gesagt: Mein reich ist nit von diszer welt? Das ist ein Spruch, klar genug, um zu zeigen, daß die Christenheit „nit leiplich sey", wie die blinden Romanisten meinen.[2] Und darum darf man das, was in irdischen Dingen logisch wäre, nicht auf das Reich Gottes anwenden, sonst kommt man in Verlegenheit. „Aber szo ists, wenn wir gottis gesetz mit unser vornunft schutzen sollen."

„Darumb wer do sagt, das ein eußerliche vorsamlung oder eynickeyt mache ein Christenheit, der redt das seine mit gewalt .... wie dieser elendt Romanist thut" .... „Nu ists klar, das die eußerliche

[1] Weim. VI, 286 ff. Erl. 27, 88 ff.
[2] Weim. VI, 292 f. Erl. 27, 96 f.

einickeit Romischer vorsamlung macht nit Christum, szo macht yhr eußerung gewiszlich auch kein ketzer odder abtrunniger . . . . alszo das es offenbar ist, Christenheit ein geystlich gemein sein, die unter die weltliche gemeyne nit mag getzelet werden." [1]

Aus dieser Voraussetzung zieht Luther, natürlich mit seiner etwas körperhaften Logik, die Folgerung, die Römische Kirche könne nicht die wahre Kirche sein. Wir beten ja: „Ich gleub in den heyligen geist, eine heylige christliche kirche, gemeyne der heyligen. Niemant spricht also: Ich gleub in den heyligen geist, eine heylige Romische kirche, ein gemeinschaft der Romer, auff das es klar sey, die heylige kirch nit an Rom gepunden, sondern szo weyt die welt ist, in einen glauben vorsamlet, geistlich und nit leyplich. Dan was man gleubt, das ist nit leyplich noch sichtlich: die eußzerlich Romische kirche sehen wir alle, drum mag sie nit sein die rechte kirch, die gegleubt wird, wilche ist einn gemeine odder samlung der heyligen tzu glauben, aber niemant sieht, wer heylig odder gleubig sey."

Und aus allem folgert er, allerdings mit einer petitio principii, wie das so seine Art ist: „Auszs dem allen folget, das die erste Christenheit, die allein ist die warhafftige kirch, mag unnd kan kein heubt auff erden haben, unnd sie von niemant auff erden, noch Bischoff, noch Babst, regiert mag werden, sondern allein Christus ym himel ist hie das heubt und regieret allein. Das beweret sich . . . . alszo. Wie kan hie ein mensch regieren, das er nit weysz noch erkennet? wer kan aber wissen, wilcher warhafftig gleubt odder nit? Ja wen sich hie her bepstlich gewalt streckte, szo kund er den christen menschen yhren glauben nehmen, furen, mehren, wandlen wie er wolt, wie Christus kan. [4]

18. Wer dieser Beweisführung im Buche gegen Alfeld gefolgt ist, der wird eher die Empfindung gehabt haben, in einer Schmiedewerkstätte zu stehen, in der Luther alles, was nicht in seinen Kram paßt, auf dem Amboß kurz und klein schlägt, als in einer Schreibstube, in der die Denkgesetze gelten. Das ist nun aber einmal so das höchst persönliche Recht des Reformators, das sich Luther nicht nehmen läßt. [1] Darum wollen wir auch

---

[1] Weim. VI, 292, 293, 294, 295. Erl. 27, 98 ff.

[2] Weim. VI, 300 f. Erl. 27, 107 f.

[3] Weim. VI, 297 f. Erl. 27, 103.

[4] Die welche so unerschöpflich von der schriftstellerischen Meisterschaft Luthers reden, sollten doch auch diesen Punkt nicht übergehen. An der Gewalt, mit der Luther das Wort handhabt, zweifelt kein Mensch. Aber er ist ein Sklave seiner eigenen Gewalttätigkeit. Hat er einen recht kräftigen, derben Ausdruck gefunden, so wiederholt er diesen

die Methode, durch die er sein Ergebnis erreicht, ihm allein für seine Person zuschreiben. Das Ergebnis davon ist aber eine von den Grundlehren des Luthertums, und zwar schon aus der ersten Zeit. Wir wollen diese mit Luthers Worten darstellen. Sie finden sich, wie bereits gesagt, in der Auslegung zum 15. Psalm.[1]

Christus, sagt Luther, entscheidet selber klar und deutlich die immerwährenden und unzählbaren Streitfragen über die Lehre von der Kirche Christi. . . . Daher ist auf das höchste die römische Gottlosigkeit zu verabscheuen, die ihre Träume und falschen Lehren von der Kirche ausbreitet. Die Kirche kann nichts anderes sein als eine geistliche Vereinigung von Menschen, nicht an einem Ort, sondern in der Gleichheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in Gott.[2] Allein, hiemit nicht zufrieden, bindet sie die Kirche an einen Ort, nämlich an Rom, und will keinen als Christen gelten lassen, wenn er nicht Romanist ist.[3]

---

so oft, bis er einem zum Ekel wird. Man fühlt sich wie in der Schmiedewerkstatt, in der immer der gleiche Schlag wiederkehrt. Das aber ist doch sicher ein Verstoß gegen einen guten Stil, vom edlen Stil redet man bei Luther ohnehin nicht. Etwas ganz anderes ist der Luther, den man nur aus Auszügen kennt, und etwas anderes der Luther, den man im Zusammenhang liest. Zusammenhang darf man übrigens bei Luther nur von der Reihenfolge seiner Worte verstehen, nicht im Sinn gemessener Logik. Logik in der Erklärung, Logik in der Entwickelung, Logik im Beweisverfahren, Logik in der Widerlegung bei Luther erwarten, hieße Undenkbares verlangen. Zu einem wahrhaft mustergiltigen Stil gehören aber doch wohl auch diese Kleinigkeiten.

[1] Weim. V, 450 ff. Erl. Opp. exeget. lat. XV, 356 ff. Wir benützen im Text die Übersetzung von Joh. Jak. Greif bei Walch IV, 1214 ff.

[2] Cum Ecclesia esse non possit quam congregatio spritualis hominum, non in aliquem locum, sed in eandem fidem, spem et charitatem spiritus.

[3] Neminem esse Christianum permittens nisi fuerit Romanus. Weim. V, 450, 28. Opp. Exeget. lat. XV, 357. Man sieht den Zusammenhang mit der Erklärung im Schreiben an Leo X.: Breviter, Christiani sunt, qui Romani non sunt. Damals hat er sich die Sache leicht gemacht, um den Leser einzuschüchtern, und weil das immer so bei ihm Brauch ist. Zuerst bringt eine Schwierigkeit oder ein Widerspruch bei ihm stets nur die Wirkung hervor, daß er ohne Überlegung einfach das schroffste Gegenteil ausspricht. Weit entfernt davon, sagt er z. B., daß Petrus das Haupt der Apostel gewesen wäre, stand er vielmehr unter den Aposteln (Weim. VII, 418; Erl. 24, 125). Das Papsttum ist nicht nur nicht das Haupt der Kirche, sondern es steht unter dem Teufel, unter den Bischöfen, unter der weltlichen Gewalt. (Weim. VI, 316; Erl. 27, 128.) Ist der erste Paroxysmus überwunden und die Besinnung zurückgekehrt, dann findet er, daß die Sache so kategorisch doch nicht abgetan werden kann, und dann folgt jene verzweifelte Verhöhnung aller Logik, die wir eben kennen gelernt haben. Allmählich, und das ist dann die dritte „Entwickelung", sucht er eine halbe und lahme Vermittelung, oder er unterliegt der Konsequenz und der Logik der Tatsachen, sei es zum

So bringt sie ihre Lüge aufs Tapet mit unverschämter Frechheit, dem Artikel des Glaubens zum Trotz. Denn wir glauben, daß die heilige katholische Kirche die Gemeinschaft der Heiligen ist.[1] Wir sagen nicht die Gemeinschaft der Römer oder irgend beliebiger anderer Orte. Denn auch Christus spricht: Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden oder mit äußerlichem Gepränge und Ansehen; man wird auch nicht sagen können: Siehe, hier ist es oder dort. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch (Luc. 17, 20 f.).[2] . . . . Gegen so klare Worte wagen jene Gottlosen zu sagen: Siehe, zu Rom ist die Kirche, zu Rom ist Christus, zu Rom der Statthalter Christi.[3]

Bessern, sei es zum Schlimmern, wie es eben geht. Im vorliegenden Fall ist er, wie sich alsbald zeigen wird, ehe er sich versah, der schlimmsten aller Konsequenzen, dem baren Nihilismus, verfallen, und nur den Schwarmgeistern dankte er es, daß er nicht darin unterging.

[1] Credimus enim Ecclesiam sanctam catholicam esse communionem sanctorum. (Erl. Opp. exeget. lat. XV, 357. Weim. V, 450, 29.) In den nächstfolgenden Worten sieht jedermann den Zusammenhang mit dem Büchlein gegen Alfeld.

[2] Gegen diese Auslegung und gegen deren Nutzanwendung haben Emser und Murner, wie begreiflich, einige Bedenken verspürt, und die Väter und die Tradition dawider angerufen. Darüber erzürnt sich Luther gewaltig und herrscht Murner an: Du weyssist yhe wol, wie alle vetter viel mal geyrret, so seyn die gewonheyt und lange preuch nit gewiß, was sie fur gott gelten . . . . . darumb wil ich schrifft haben, Schrifft, Murnarr, Murrnarr Schrifft! (Weim. VII, 683. Erl. 27, 301.) Indes er kann eben selbst nur die von ihm schon oft nach seinem Sinn ausgebeuteten Schriftstellen wieder anführen, und diese, das fühlt er selber, reichen nicht aus. Darum greift er diesmal ausnahmsweise auch zu Vernunftgründen. „Und das ich dir hoch vorstendigen ynn der gramatica, logica, philosophia und rechten gemeß rede“ (Weim. VII, 675; Erl. 27, 292); „und das du sieheſt, wie nichts so spitzig mit vornunfft mag furbracht, das nit mit gegen vornunfft mug widerlegt werden: Ist darumb der zeyttlich rawm odder statt kirchisch, das die Christen nit mügen auff erden leben on zeytlich rawm, so were der weyn, brot, ja der bauch mit allem das drynnenn ist, auch kirchisch. Ist drumb der seyffer (Speichel, Geifer), rotz und unflat des leyps natur oder stuck, das der leyp nit mag derselben on sein? Deyn Kutten mocht auch wol nit on leusse sein, sollen die leuß drumb monch Kutten sein?“ (Weim. 7, 684. Erl 27, 302.) Das sind einige Leistungen der „neuen Logik“, durch die Luther alles neu machen zu können hoffte, durchaus ebenbürtig seinen Beweisführungen aus der Schrift!

[3] Es ist nur schade, daß diese Ausführung durch Luther selbst wieder hinfällig gemacht wird, wenn er 1539 von Wittenberg redet. Sic hodie Witenberga est blasphemata tamquam fons omnium haeresium, fiet autem post aliquot annos, ut praedicetur a posteris tamquam hortus Dei, ex quo Evangelium in Germaniam et omnes orbis partes propagatum sit (Opp. exeget. lat XXIII, 96). Und schon 1521 sagt er: Nu kan niemant leuchen, das bey euch (in Wittenberg) under Hertzog Friederich, dem Churfursten tzu Sachssen, die lebendige warheyt des Evangelii ist erfur kommen

Da nun die Zeiten jetzt angebrochen sind, von denen Christus geredet hat, und die Wut der römischen Gottlosigkeit sich dem Evangelium so offen widersetzt, so daß sie weder selber begreift noch andere begreifen läßt, was die Kirche ist, so waffnen wir unsern Verstand mit dem Worte Gottes, indem wir fest glauben und wissen, daß die Kirche Christi nichts anderes sei als die geistliche Zusammenfassung der Gläubigen,[1] wo immer auf Erde sie seien, und daß dagegen alles, was auf Fleisch und Blut Bezug hat, z. B. auf Personen, Ort und Zeit und auf alles, so von Fleisch und Blut Gebrauch machen kann, mit der Kirche Gottes nichts zu schaffen habe.

Hüten wir uns darum mit allem Fleiß, mit den Wölfen zu heulen und mit den Papisten zu papenzen,[2] indem wir die als Häretiker verlästern, die nicht zur Sammlung der Römischen Kirche oder vielmehr des Römischen Hofes gehören. Denn Christus und die Apostel Petrus und Paulus haben uns treu zum voraus gewarnt, da sie sahen, sie müßten denn doch leiblich an irgend einem Ort sein und sich von diesem nennen, und das würde dann notwendig zu dem Aberglauben und der Gottlosigkeit führen, daß man die Kirche an diese Orte binde,[3] und so die Kirche aus einer geistlichen zu einer leiblichen Sammlung mache. Damit man sich aber nicht auf Christus selber für diese Gottlosigkeit berufen könne, hat er in seinem unerforschlichen Rat dafür Sorge getragen, daß Jerusalem zerstört würde, sonst hätte niemand verhindern können, daß man diese Stadt zur Hauptstadt der Kirche gemacht hätte, da sie ohnehin so viele Titel und so viel Auszeichnung besaß.[4]

Darum will ich, um mein Gewissen zu erleichtern, und um nicht in der Todesstunde und beim letzten Gericht für mein gottloses Schweigen Rechenschaft geben zu müssen, hiemit schriftlich . . . . vor Himmel und Erde jene Artikel bezeugen und bestätigen, die ich zu Leipzig als evangelisch

---

(Weim. VIII, 562; Erl. 28, 139). Diese Schule (zu Wittenberg) ist gleichwie ein Fundament und Grundveſt der reinen Religion (Förstemann IV, 549; Erl. 62, 292).

[1] Firmiter credentes et certissime scientes, Ecclesiam Christi esse aliud nihil, quam spiritualem fidelium collectionem (Weim. V, 451, 2).

[2] So übersetzt Greif nicht übel das lateinische: et cum Romanistis romanisemus.

[3] Bekanntlich haben Irenäus und Tertullian gerade auf die Tradition der apostolischen Kirchen den Beweis für die Wahrheit der Lehre gegründet, und das ganze Altertum ist darin mit ihnen eins gewesen.

[4] Dieses geistreiche Argument ist wohl eine Erinnerung an Occam, der, wie sich später zeigen wird, hieraus die Unfehlbarkeit des römischen Papstes widerlegt.

und christlich zu verteidigen übernommen habe, nämlich daß die allgemeine Kirche die Gesamtheit der Prädestinierten ist. Und die andern Artikel, die sich hieraus ergeben, erkläre ich als ungerecht verdammt, und das Konzil von Basel, was diesen Punkt anbetrifft, als eine Versammlung des Satans, weil sie diese verdammt hat. Ich verdamme, exkommuniziere, meide und verabscheue alle, die auf diesem Konzil waren oder ihm beistimmten und noch beistimmen, ob Kaiser, ob Papst, ob Bischöfe, ob Könige oder wer immer.[1] .... Damals in Leipzig verstand ich den Sinn dieser Artikel noch nicht, wenn ich schon begriff, daß die Worte durchaus christlich sind. Darum konnte ich damals den Sinn, den ihnen der Schmeichler des Papstes (Eck) gab, nicht widerlegen. Aber nun, so das Buch des Hus zu Handen ist, sehe ich aus dem, was vorausgeht und was folgt, daß deren Sinn durchaus christlich ist. .... Da gehe es, wie es wolle, so will ich mit Gottes Gnade immer denken.

19. Die Aufregung, die sich in dieser Erklärung Luthers ausspricht, ist leicht zu begreifen. Schon damals, als Eck zu Leipzig auf Hus hinwies, hatte ihn eine Ahnung davon überfallen, wohin er steuere und was der tiefste Kern seines Unternehmens sei. Aber den vollen Bruch mit allem und jedem vollziehen, das Fundament, auf dem er immer noch zu stehen glaubte, das der Kirche, völlig vernichten und sich damit sozusagen in die Luft stellen, und auf diese Weise sich einig erklären mit einem Häretiker, dessen Name damals fast überall mit Abscheu genannt wurde, wenn gleich seine Lehren überall umherschlichen und Eingang fanden, das alles war keine Kleinigkeit. Jetzt hatte Luther das alles verwunden, der innere Kampf war ausgefochten, die Trennung von der Kirche äußerlich wie innerlich vollendet, Luther und der von der Kirche verurteilte Häretiker waren eins geworden.[2]

---

[1] Die Exkommunikation ist nicht so tragisch zu nehmen. In allen Dingen, welche die Autorität der Kirche zu erschüttern geeignet waren, blieb Luther ein guter Basler, bis er aus diesen Lehren die letzte Folgerung, die völlige Leugnung aller Autorität, zog.

[2] Auch hier haben wir ein Beispiel dafür, wie rasch bei Luther die Dinge ihren Weg gehen. In Leipzig und noch einige Zeit nachher war er über Hus trotz seiner Sympathien voll schwerer Bedenken. Im August 1520 schreibt er: Ich wil hie Johannis Husz artickel nit richten noch seyn yrtumb vorfechten, wie wol mein vorstand noch nichts yrrigis bey yhm funden hat. .... Ich wil auch Johannem Husz keynen heyligen noch Marterer machen, wie etlich Behemen thun, ob ich gleich bekenne, das yhm unrecht gegeschehen (An den christl. Adel, Weim. VI, 454 f. Erl. 21, 340. f.). In der Auslegung zum 15 Psalm, die wahrscheinlich, wie wir gesehen, gegen Ende des Jahres 1520 geschrieben ist, nimmt er schon die Artikel, die gegen die Kirche gerichtet sind, an, und

Und nun erst verstand Luther den vollen Sinn der Lehre von Hus. Indem dieser die Kirche die Gesamtheit der Prädestinierten nannte, traf er mit Luther zusammen, der die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen nannte. Auch das war Luther jetzt klar geworden, wie sehr ihm dieser Ausdruck als Waffe gegen die Kirche nützen könne.[1] Wo er das Glaubensbekenntnis auslegt, nimmt er deshalb meist die Kirche als gleichbedeutend mit der Gemeinschaft der Heiligen. Die Kirche sollte man, meint er, überhaupt nicht Kirche nennen. Selbst das Wort Gemeinschaft der Heiligen sei nicht ganz entsprechend. Besser sei es, zu sagen Gemeine der Heiligen. Denn nur die Zusammenfassung der Heiligen gebe das, was man Kirche nennt.[2] Daraus folgt aber notwendig, daß die Kirche unsichtbar sein müsse, denn Gott allein kennt die Seinen, Gott

---

sagt: damno, excommunico, devito, detestor omnes, qui huic concilio affuerunt (Weim. V, 451; Opp. exeget. lat. XV, 359) Im Januar 1521 schreibt er: Und hab ich auch zcuvor dissen artickell widderruffen unnd vordampt, ynn dem das ich gesagt habe: Ettlich artickell Johis hüß, alßo sag ich itzt: Nit ettlich alleyn, Szondernn alle artickell Johannis huß zu Costnitz vordampt seynn gantz Christlich (Grund und Ursach. . Weim. VII, 431. Erl. 24, 134). Später sagt er von Huß: Ist der nicht ein großer Martyr Christi, so wird niemand selig werden (Erl. 65, 82.). — Luther selbst ist stolz auf dieses sein rasches Abwärtsgleiten auf der abschüssigen Bahn: Praecurram enim, ut, dum gloriosissimi victores de una aliqua mea haeresi, ut illis videtur, triumphant, ego interim novam moliar (Weim. VI, 501; Opp. var. arg. V, 20) Hier haben wir die wahre Entwickelung Luthers.

[1] Richtig sagt Lommatzsch über Luthers Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen: „Und so hält er die Annahme dieser unsichtbaren Kirche für die wirkungsvollste Bekämpfung der römischen Anmaßungen, für ein Mittel (zur) gänzlichen Befreiung aus dem Joch päpstlicher und menschlicher Autorität. . . . . Sie ist ihm eine selbständige, ideale Bundesgenossin im Kampf des persönlichen Glaubens und des göttlichen Wortes mit dem Romanismus." (Luthers Lehre, vom ethisch-religiösen Standpunkt aus. 497. 502.)

[2] Also heißet das Wortlin Kirche eigentlich nicht anders denn ein gemeine Sammlung . . . Darumb sollts auf recht Deutsch und unser Muttersprache heißen ein christlich Gemeine oder Sammlung, oder aufs allerbeste und klärste ein heilige Christenheit. Also auch das Wort communio, das dran gehänget ist, sollt nicht Gemeinschaft, sondern Gemeine heißen. Und ist nicht anders, denn die Glosse oder Auslegung, da imand hat wöllen deuten, was die christliche Kirche heiße. Dafür haben die Unsern, so wider Latinisch noch Deutsch gekunnt haben, gemachet: Gemeinschaft der Heiligen, so doch kein deutsche Sprach so redet noch verstehet. Aber recht Deutsch zu reden sollt es heißen ein Gemeine der Heiligen, das ist ein Gemeine, darin eitel Heiligen sind, oder noch klärlicher (?) ein heilige Gemeine. (Großer Katechismus, Erl. 21, 102. f.) S. Heppe, Dogmatik des deutschen Protest. im 16. Jahrh. III., 286 ff. *Chemnitz*, Examen Trident. ed. Preuss. 811. a. *Gerhard*, Loci theolog. 1657. V, 224.) Nitzsch, Evangel. Dogmatik [2], 512 ff.

allein weiß, welche er auserwählt hat, Gott allein kann die Heiligen von den Nichtheiligen unterscheiden. Und umgekehrt folgt notwendig aus der Annahme, daß die Kirche unsichtbar sei, die gegebene Beschränkung der Kirche auf die Heiligen.

Damit ist aber die Kirche selbst geleugnet. Es ist leicht begreiflich, daß Luther bei der Erklärung des Glaubensbekenntnisses über die Kirche nichts zu sagen weiß. Jedesmal geht er nach einigen leeren Reden sofort zur Gemeinschaft der Heiligen über. Wo das Symbolum zwei verschiedene Ausdrücke nebeneinandersetzt, um das ganze Dogma zu entwickeln, da hat er immer nur eine Erklärung für den letzten von beiden, denn durch die Vermengung beider ist er genötigt, das Wort von der Kirche gänzlich fallen zu lassen, da er es ja nur von der Gemeinde der Heiligen erklärt.[1] Wenn er trotzdem wieder von der Kirche spricht, so sind das leere Worte ohne jeden Inhalt. Die Kirche ist für ihn eben nur eine mathematische oder logische „Kollektion von Gläubigen", also ein bloßer Kollektivbegriff ohne Inhalt, ohne Macht, ohne Recht, ohne die Fähigkeit, irgend etwas mitzuteilen.

20. Wahrhaftig, eine seltsame Gesellschaft diese Lutherische Kirche oder Gemeinschaft der Heiligen! Keiner weiß vom andern, keiner kann sich um den andern kümmern, keiner dem andern helfen. Das ist eine Karawane von Leuten, die nebeneinander daherziehen, keiner sieht es dem andern an, was er ist und was er im Schild führt, keiner weiß, wohin der Nachbar

---

[1] Luther stützt sich darauf, daß der Satz Sanctorum communionem erst später in das Symbolum aufgenommen worden ist. Die Tatsache ist richtig. (Blume, Das apostol. Glaubensbekenntnis 172. ff. Bäumer, Das apostol. Glaubensbekenntnis 217. ff. Prot. Real.-Encl. VI³ 504. ff.) Aber gerade dieser Umstand hätte ihm am besten zeigen können, daß dieser Zusatz nicht rein identisch mit dem Wort Kirche sein kann. Der Ausdruck Gemeinschaft der Heiligen kann einen doppelten Sinn haben, einen engeren und einen weiteren. Im engeren Sinn versteht ihn der Catechismus Romanus (p. 1. c. 10. q. 21 ff.), nämlich als Erläuterung über die Vorteile (bona spiritualia), die aus der Zugehörigkeit zur Kirche folgen. Im Anschluß an diese Auffassung kann man sagen, die Gemeinschaft der Heiligen verhalte sich zur Kirche wie das, was man anima Ecclesiae nennt, zum corpus Ecclesiae, zur äußeren, sichtbaren Gemeinschaft. Andere (z. B. Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, 880) fassen sie in einem weiteren Sinn, so daß Kirche zunächst von der streitenden Kirche auf Erden verstanden wird, Gemeinschaft der Heiligen aber von der triumphierenden und auch der leidenden Kirche, oder auch allgemein vom regnum Dei oder vom regnum coelorum, von dem die irdische Kirche ein Teil ist. Die umfassendste und beste Erklärung gibt wohl Natalis Alexander, De Symbolo art. 10, §. 10 (*Migne*, Cursus theolog. VI, 333 ff.) s. auch *Pouget*, Institut. Cathol. Venet. 1761. I. 265 ff.

geht, eine wahre Gespensterkarawane. Jeder sorgt nur für sich, jeder muß sich selber helfen, so gut er eben kann, jeder ist mit sich beschäftigt, eine Welt für sich, und das Ganze im buchstäblichen Sinn ein Gemengsel von Solipsisten.

Denn damit die einzelnen unter diesen Umständen nicht verzweifeln, mußte man sie zu der Anschauung erziehen, jeder müsse sein Heil auf seine eigene Rechnung und auf seine eigene Gefahr suchen. Erst in diesem Zusammenhang findet die Lehre des Luthertums von der Erlösung und von der Rechtfertigung ihre Erklärung. Darum ist es auch nicht zufällig, daß, wie Theodosius Harnack bemerkt, Luther bis zum Jahre 1519 über diese Lehre nicht im klaren war, sondern daß er, wie er selber sagt, hierüber vorläufig nur die Erstlinge der Erkenntnis und des Glaubens hatte. Vom Jahre 1520 aber hat sich ihm dieser „Hauptartikel" vollständig erschlossen,[1] daß wir Sündenvergebung und Gerechtigkeit allein durch den Glauben erhalten, daß wir aber dazu niemand brauchen außer uns selber. Das sei der wahre Schlüssel, nicht der Schlüssel Petri und der Kirche, sondern der Schlüssel Christi, mit dem er uns herzlich und gewaltig getröstet wissen wolle. Diese Schlüssel forderten nichts als den Glauben in unseren Herzen. Darum sei es ein ungereimt und lästerlich Ding, daß man bei den Schlüsseln an den Papst und die Kirche, oder selbst an unsere Reue und unsere Werke denke. Wer den Glauben habe, der habe mit diesem, vor und ohne alle Werke, dem Schlüssel genug getan. Die übrigen Werke werde dann der Glaube selber tun.[2]

21. Erst durch die Vereinigung dieser Rechtfertigungslehre mit der Lehre von der Kirche war das sog. System Luthers in den allgemeinsten Zügen festgesetzt, und das Luthertum dauernd begründet. Durch die Auflösung der Kirche in eine unsichtbare Gesellschaft war der einzelne jedes äußerlichen Haltes beraubt. Um ihn zu hindern, daß er sich doch wieder, überwältigt vom unaustilgbaren menschlichen Drang, um eine äußere Stütze umsehe, schärft ihm das System ein, daß er einer solchen nicht bedürfe, und daß sie ihm auch nichts geben könnte, da er ja selbst für seine Person in seinem Innern das Heil unmittelbar durch den Glauben wirke. Um zu vermeiden, daß er sich durch die Unsicherheit dieser selbstgeschaffenen Heilsgewißheit bedenklich machen lasse, nahm ihm Luther jede Möglichkeit, sich anderswo um Hilfe umzusehen als in seinem Herzen. Die Brücke

---

[1] Theod. Harnack, Luthers Theologie II, 413 ff.

[2] Erl. 30, 181 f.

war abgebrochen, der Mensch, vollständig und ausschließlich auf sich selber angewiesen, mußte suchen sich zurechtzufinden wie Robinson auf seiner Insel, das Luthertum war in seinen Grundzügen fertig.

22. Selbstverständlich konnten sich die Massen in dieser Zersplitterung und Vereinsamung so wenig halten als der reine Buddhismus im großen durchgeführt werden konnte. Zu Anfang blieben ja ohnehin die Überreste des zerstörten Kirchentums und Kultus überall fortbestehen. Je mehr diese schwanden, desto dringender wurde das Bedürfnis, den Gottesdienst und das Werk des Heiles in neue, menschliche Formen zu kleiden, und für die zerstörte Kirchengemeinschaft neue kirchliche Gestaltungen zu schaffen. So kam es mit Naturnotwendigkeit zu neuen Kirchen- und Gottesdienstordnungen, zu neuen liturgischen und Sakramentseinrichtungen und zu neuen kirchlichen Gebilden in der Form von Landeskirchen.

Von all diesen Einführungen haben wir hier nicht zu handeln. Sie sind nicht bloß dem Wesen des ursprünglichen Luthertums fremd, sondern sie stehen sogar im vollkommensten Gegensatz zu ihm und sind ein Abfall von seinem System. Dieser Abfall ergab sich rasch. Schon seit 1522, sagt Lommatzsch,[1] ermattet bei Luther der Gedanke an die unsichtbare Kirche. Damit beginnen mehr und mehr die Versuche zu einer neuen Kirchenstiftung. Für unsern Zweck haben diese nur Bedeutung als Gegenprobe auf seine obersten Grundsätze, indem sie beweisen, welche Verleugnung der menschlichen Natur und aller ihrer Bedürfnisse in Luthers Lehre lag, und wie wenig er imstande war, sie konsequent durchzuführen. Er hatte sich gewaltig ereifert über Murners geistreiche Bemerkung, sein Kirchentum sei ein platonischer Staat.[2] Er fand aber bald selber, daß er ihm nur mit Hilfe der weltlichen Macht die Existenz retten könne.

---

[1] Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus 501.

[2] Da ich die Christliche Kirch ein geystlich vorsamlung genennet hat, spottistu meyn, als wolt ich ein Kirch bawen wie Plato ein statt, die nyndest were, und lest dyr deyn zufall (Einfall) so hertzlich wol gefallen, als habestu es fast wol troffen. Sprichst: were das nit eine feyne statt, so geystlich maurenn, geystlich türn, geystlich büchßen, geystlich roß unnd als geystlich were? Und ist deyn endtlich meynung, die Christlich Kirch mag nit on leyplich statt, rawm und gütter bestehen Antwort ich, lieber Murnarr: Soll ich um der Ration willen die schrifft leugnen und dich ubir gott setzen? Warumb anttworttistu nit auff meine sprüch als: non est respectus personarum apud deum? Et regnum dei intra vos est . . . . . (Weim. VII. 683. Erl. 27, 301.)

23. Die erste Verleugnung lag bereits in der Lehre Luthers von der Heiligen Schrift. Auch diese seine Lehre kam bei ihm nur allmählich und sprungweise zustande.

In der frühesten Zeit, da er von dem Gedanken besessen war, die scholastische Methode durch eine neue Theologie zu ersetzen, berief er sich auf die heilige Schrift in dem Sinn, daß sich eine bessere Lehrweise mehr auf die Schrift und auf die Väter, als auf die aus der natürlichen Vernunft geschöpften philosophischen Beweisgründe stützen solle. Darin konnte man ihm nur recht geben, denn das unterliegt keinem Zweifel, daß der Verfall der theologischen Wissenschaft in den letzten Zeiten zum Teil auf das Überwuchern der rein philosophischen Erörterungen und auf die Vernachlässigung der positiven Begründung zurückzuführen ist. Das Unglück war nur, daß Luther diesen Übelstand angriff. Jeder andere wäre innerhalb der Schranken geblieben und hätte so vielleicht wirklich zur Besserung der Dinge beigetragen. Luthers Art jedoch brachte es mit sich, daß er kaum ein paarmal gesagt hatte: Weniger Vernunftbeweise! und schon lautete der Satz in seinem Munde: Schlechterdings keine Vernunftbeweise, die Vernunft ist eine Bestie, die der Satan reitet. So ging es ihm auch mit der Heiligen Schrift. Von dem Worte: Mehr Schrift! bis zu der Lehre: Einzig die Schrift und sonst nichts als die Schrift! war für ihn nur ein Schritt. Denn für ihn wurde jeder Widerspruch zur Leugnung und jede Entdeckung einer Schwäche eine Aufforderung zur Vernichtung.

Nun brauchte bloß dazu zu kommen, daß er mit der Kirche in Widerspruch geriet, und er wurde um einen großen Schritt weitergedrängt. Bisher hatte er die Bibel nur der Lehrweise des theologischen Betriebs als Kampfmittel entgegengesetzt. Jetzt wurde sie ihm ein Mittel im Kampf gegen den Glauben der Kirche. Seine Lehre von der Bibel, die, wie überhaupt seine ganze Lehrrichtung, bisher antischolastisch gewesen war, wurde nun antikirchlich und antidogmatisch. Wie er bis zu dieser Zeit seinen Versuch, die alte Theologie auszurotten, auf die Bibel gestützt hatte, so berief er sich von jetzt an auf sie, um aus ihr die Waffen gegen die Kirche und zur Zerstörung des Glaubens zu holen.[1]

In dem Augenblick, da für ihn die Kirche in Nichts aufgelöst war, änderte sich für ihn die Stellung zur Bibel. Nunmehr diente sie ihm nicht mehr bloß negativ, d. h. als Mittel zum Angriff und zur Ver-

[1] In seinem Sinn sagt ein neuerer Kirchenhistoriker: „Die Bibel ist das stärkste Werkzeug, um die kirchlichen Dogmen allmälig zu entwurzeln." (Sell, Katholizismus und Protestantismus, 81).

teidigung, sondern positiv als Mittel zum Beweis für das, was er selbst als neuen Glauben und als neues Evangelium predigte.

Hiemit war die Schrift für ihn und für alle, die ihm weiter folgten, zur Autorität in einem ganz anderen Sinn geworden, als es bisher der Fall gewesen war. Der Christ glaubt Gott und nur auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin. Darum betet das christliche Volk: Ich glaube, o Gott, weil du es geoffenbart hast, der du bist die ewige Wahrheit. Deshalb glaubt der Christ alles, was Gott geoffenbart hat, mag er es kundgegeben haben auf welche Weise immer. Denn abermals betet das Volk: Ich glaube alles, was du, o Gott, geoffenbart hast, weil du es geoffenbart hast. Es handelt sich also für den Christen einzig um die zwei Fragen, was Gott geoffenbart habe und in welchem Sinn das zu verstehen sei. Denn wenn er weiß, was Gott geoffenbart und wie er es verstanden haben will, dann ist für ihn der Glaube gegeben. Das eine wie das andere verbürgt ihm die Autorität der Kirche. Wir haben gar viele Schriften aus den letzten Zeiten vor Christus und aus der ersten Zeit des Christentums. Warum hält die Christenheit den Brief an die Hebräer für einen Teil der Heiligen Schrift, den Barnabasbrief aber nicht? Warum steht der Psalter Salomons, der doch gewiß aller Achtung würdig ist, nicht auf der gleichen Stufe wie das Buch der Psalmen? Wer steht uns gut dafür, daß die Auslegung, die Marcion dem Evangelium gegeben hat, nicht die richtige ist, die seiner Gegner aber der Lehre des Herrn entspricht? Auf das eine wie das andere geben uns die Väter seit Urzeiten die Antwort: Einzig die Autorität der Kirche, die durch den ununterbrochenen Zusammenhang des vom versprochenen Heiligen Geist geleiteten Lehramtes das Recht hierzu von den Aposteln bis zu uns herableitet. Nicht die Kirche gibt uns den Glauben und nicht ihr leisten wir den Glauben, sondern wir glauben Gott auf sein ausgesprochenes Wort hin, das wir durch die Vermittlung der Kirche empfangen, dessen Sinn uns abermals durch ihre Vermittlung gewährleistet wird. Das ist die Bedeutung des bekannten Spruches: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche bewegte.[1]

Eine solche Denkweise war für Luther jetzt unmöglich. Eine Kirche, die nicht existiert, kann keinerlei Autorität ausüben. Von einer Vermittlung oder Verbürgung durch sie kann keine Rede sein. Es blieb also

[1] Ego Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. *Augustin.* Contra epistol. Manich. c. 5, n. 6.

nichts übrig, als entweder auf allen Glauben und auf alles Wort Gottes zu verzichten, da es kein Mittel mehr gab, darüber ins Reine zu kommen, oder willkürlich selber irgend eine Regel für den Glauben aufzustellen und aus eigener Vollmacht zu erklären: Das lassen wir als Wort Gottes gelten, jenes aber nicht. Das erste wäre das allein Folgerichtige gewesen. Doch dafür war die Zeit noch nicht reif. Es blieb also nur der zweite Schritt. So kam Luther zur Bibel als der alleinigen Quelle des Glaubens. Er verkündigte: Wir nehmen die Bibel als Wort Gottes hin, außer ihr aber nichts, und auch von der Bibel nur diese und jene Stücke, die übrigen anerkennen wir nicht. Was nicht in diesen Teilen der Heiligen Schrift ausdrücklich geschrieben steht und was nicht mit der Auslegung, die wir ihnen geben, übereinstimmt, das ist nicht Gottes Wort und darf von niemand geglaubt werden.[1]

Somit hatte man trotz der Verwerfung des kirchlichen Lehramtes dennoch wieder eine Autorität. Es war, wie gesagt, eine Verleugnung aller Konsequenz. Denn was soll das bedeuten, die Lehren der Schrift von der Kirche und ihrer Autorität leugnen und dann wieder die Schrift als Autorität feiern! Indes, der Mensch und vollends die Menschheit im großen kann nicht ohne Autorität sein. Es war eine Inkonsequenz, aber eine unvermeidliche und eine, von ihrer objektiven Falschheit und ihrer subjektiven Unaufrichtigkeit abgesehen, in sich nicht unehrenhafte.

24. Aber nun, was war die Folge davon für das Christentum und was für die Bibel selber? Hier liegt der Keim zur völligen Auflösung.

Das Christentum änderte vollständig seine Natur, wo das Luthertum zur Herrschaft kam. Von Christus, dem ewigen Wort, durch das lebendige Wort gestiftet, von den Aposteln mündlich gepredigt nach dem Befehl des Herrn, wohl auch gelegentlich, aber zum kleinsten Teil schriftlich aufgezeichnet, von der Kirche mündlich weiterverpflanzt, mündlich verteidigt, mündlich erklärt und näher bestimmt, wenn es die Umstände erheischten, so viel auch die Literatur wuchs, ist das Christentum eine Religion des lebendigen Wortes von Christus an bis zur Stunde. Das änderte sich nun plötzlich. Jetzt wurde es, soweit das Luthertum galt, zur Schriftreligion, zur Buchreligion. Damit war es allen Fährlichkeiten und allen Schicksalen einer Schule oder einer Philosophie preisgegeben, die einzig auf einem Buch ruht, ja mehr noch als jene. Denn eine Schule hat doch eine Tradition und anerkennt eine

[1] Auch diese Auffassung ist nicht Luther eigen. Es wird sich später zeigen, daß er sie bei Occam vorgefunden hat.

Autorität. Hier war beides geleugnet. So war dieses Buch, man mochte von dessen Heiligkeit noch so großes Aufsehen machen und dagegen noch so große Verehrung an den Tag legen, aller Willkür jedes einzelnen preisgegeben. Denn keiner hatte eine Autorität über sich, die ihm den Sinn der Schrift verbürgte, keiner brauchte sich an die Überlieferung zu binden, keiner war weniger im Recht als der andere, der sie anders verstand. Das alles wirkte auf das Christentum zurück, dessen Lehre auf die willkürlich zugeschnittene Schrift zurückgeschraubt war. Jeder brach eine Entwicklungsreihe von anderthalb Jahrtausenden ab und legte sich selbst die Schrift zurecht, als wäre er heute der erste, dem sie in die Hände fiele. Und da dem Christentum nichts mehr zugestanden wurde, als was jeder selbst in der Bibel fand, so gab es unvermeidlich so viel Arten von Christentum, als es Bibelleser gab, oder, denn das ist noch nicht genug, als es in jedem Bibelleser Änderungen und neue Entdeckungen gab. Auf diese Weise wurde das Christentum aus einer Buchreligion eine Gelehrtenreligion, d. h. eine bare Philosophie mit christlichen Worten und unchristlichem Geist,[1] und, was dann selbstverständlich ist, eine Streitreligion, eine Chamäleonsreligion ohne Halt und Bestand. Hier sieht man erst, welche Weisheit in der göttlichen Einsetzung des kirchlichen Lehramtes lag. Seitdem dieses beseitigt war, verfiel die Bibel und mit ihr das Christentum der Willkür jedes Professors und jedes Prädikanten auf Gnade und Ungnade.[2] Die Kirche hatte, das zeigen gerade die letzten Zeiten vor der Reformation, Mühe genug, den unbändigen Dünkel der Selbstherrlichkeit in den gelehrten Kreisen zu bändigen, damit er nicht alle Bande sprenge und den Glauben behandle wie einen Verbrecher auf der Folter. Jedoch, so lange ihre Autorität noch anerkannt war, gab es immerhin Schranken und jeder wußte, daß er aufhöre, zur Kirche und

---

[1] Hunc finem (2. Tim. 3, 17) qui non respiciunt, etsi opinionem eruditionis divinationibus suis apud imperitos comparant, tamen verum succum Scripturae non norunt. Nec dissimilis ea eruditio est corporibus, quae hydrope infecta sunt; ea tumore immodico inflata speciem succi habent, sed qui totus corruptus et vitiosus est. (In Cant. praef. Opp. exeget. lat. XXI, 277.)

[2] Noch im Jahre 1528 predigte Eberhard Mathiae in der Pfarrkirche zu Haine lutherisch, in der Filialkirche las er Messe (*Seckendorf*, Commentarius de Lutheranismo 1694. II², 102 a). Auf dem Konvent zu Schmalkalden im Jahre 1530 wird die Klage geführt: Dieweil bisher . . . . . schier in eines jeden der christlichen Stände Churfürstenthum, Fürstenthum, Obrigkeit und Gebieten, ja schier in einer jeglichen Pfarrkirchen, Gebräuche gehalten worden seynd, wie es ein jeder Pfarrer, ungeachtet ob er gelehrt oder ungelehrt ist, für gut angesehen hat (Walch XVI, 2146).

damit zur christlichen Gemeinschaft zu gehören, wenn er diese Kirche nicht achte. Das alles war jetzt gefallen, und damit waren Bibel, Glaube und Christentum für vogelfrei erklärt und der Willkür jedes Henkers ausgeliefert.

25. Da hatte man gut von der Autorität der Bibel sprechen. In Wahrheit war es um die Achtung vor ihr geschehen. Luther selbst hatte dazu den Weg gewiesen. Nachdem er den Satz von Augustin, daß ihn nur die Autorität der Kirche zum Glauben an das Evangelium bringe, seines Gewichtes entkleidet hat, geht er einen Schritt weiter und sagt, das Wort Autorität bedeute nicht eine Gewalt, sondern nur Wert oder hohe Wertschätzung.[1] Dadurch glaubt er die Kirche ihrer Autorität entkleiden zu können, um dafür die Schrift desto mehr erhöhen zu können. Er sieht nicht, daß er eben damit auch die Schrift ihrer Macht entsetzt, da er die Autorität, die er der Kirche genommen hat, der heiligen Schrift beilegt. Offenbar heißt das aber nicht die Schrift erheben, sondern sie herabziehen, wenn man von ihr bloß ein hohes Werturteil hat. Da hat offenbar die Lehre der alten Kirche der Heiligen Schrift, dem vom heiligen Geist eingegebenen Worte Gottes, eine weit höhere Bedeutung zuerkannt.

Indes, gerade darum war es Luther trotz aller hohen Worte von der Bibel nicht zu tun. Man kündigt doch nicht einer Autorität den Dienst, um sich in den Dienst einer andern zu begeben. Wer einen Herrn verworfen hat, der flüchtet sich zu einem andern höchstens deshalb, um von ihm Recht für seine Auflehnung zu erhalten oder Schutz gegen seinen früheren Herrn. Da mag er immer mit der Berufung auf seinen neuen Herrn groß tun, jedermann weiß, daß er sich damit nur wegen seines Abfalles rechtfertigen will, und der neue Herr selbst ist, wenn er sich nicht täuschen will, am allermeisten überzeugt, daß er auf seine Autorität nicht mehr gibt als auf die, der er gekündigt hat. Wer aber vollends die von Gott gesetzte Autorität verworfen hat, der nimmt keine andere auf sich

---

[1] Per auctoritatem non intelligit potestatem (Augustinus), ut vulgo intelligitur, sed, ut latinissimi, quomodo Plinius, vino vel gemmae solet (!) prae caeteris autoritatem tribuere, cum nullius sint in alias (sic) potestatis, quasi dicas pretiosam opinionem et valorem. (Opp. var. arg. III, 286.) Weim. II, 430 wird behauptet, die Worte seien nicht von Luther selbst. Ein späterer Zusatz sind sie gewiß, ob von Luther, ob von jemand anderm, ist nicht leicht zu sagen. Sei es aber auch, daß der Zusatz von fremder Hand herrühre, er zeigt auf jeden Fall, daß man alsbald den Begriff auctoritas im Sinne Luthers abzuschwächen für gut fand. Daß andere latinissimi, wie Cicero, Livius, auch von der auctoritas Senatusconsultus, von der auctoritas populi Romani sprechen, ficht den gelehrten Urheber des Satzes nicht an.

außer um an ihr eine Ausrede zu haben, und weil er hofft, bei ihr seine Rechnung besser zu finden. Eine volle, eine bedingungslose Annahme einer Autorität ist dann nicht mehr möglich.

Das zeigt Luthers Berufung auf die Bibel, so oft er der Kirche gegenüber sein Gewissen beruhigen will. Wenn er für die Seinen im Ton des göttlichen Gesandten redet, da ist er freilich bündig: da sagt die Schrift also wie Doktor Martinus sagt, und wer daran Zweifel hat, dem möge Gott gnädig sein. Anders, wenn er sein Verhalten vor der Kirche rechtfertigen will. Da ist er stets bereit, sich aus der Schrift belehren zu lassen, wenn man ihn überzeugen könne. Den Doktor Martinus überzeugen! Das ist wohl dieselbe Bedingung, wie die, die Horaz stellt, da er sagt: Wenn Demokritus jetzt noch am Leben wäre, könnte er herzlich darüber lachen. Aber Luther hatte dabei seinen sicheren Zweck. Ihm kam es darauf an, von allem Anfang an klar zu machen, daß er sich auch der Bibel nicht vorbehaltslos ergebe, sondern daß für ihn die Autorität der Bibel nur bedingsweise gelte, und daß er sich ihr nur füge unter der Voraussetzung, er könne durch sie seine Ansicht erweisen oder wenigstens verteidigen. Sprach er das in den ersten Zeiten noch einigermaßen verblümt aus, so ließ er später jede Maske fallen, als er seinen Zweck bereits erreicht hatte, und redete schlechthin von „seinem Evangelium“ [1] oder von „Luthers Reformation“. [2] — Übrigens nahm er schon sehr früh keinen Anstand zu gestehen, wie sehr es seiner Eigenliebe schmeichelte, wenn alle Welt sagte, dieses Evangelium sei durch viele Jahrhunderte unbekannt gewesen und nie habe jemand von ihm gehört. [3]

---

[1] Ich habe, Gott Lob, mehr reformiert mit meinem Evangelio, denn sie vielleicht mit fünf Conciliis hätten gethan. . . . . Aber nu unser Evangelion kompt. . . . (1534. Erl. 31, 389.) Und schon 1525 wiederholt er in einem einzigen Brief an Herzog Georg 4 mal das Wort meine Lehre und sagt schließlich: Christus Wort, so durch mich an Tag kommen (De W. III, 56 f. Erl. 53, 339 f.).

[2] Ich meine ja, ich hab ein Concilium angericht und (eine) Reformation gemacht, daß den Papisten die Ohren klingen und das Herze bersten will für großer Bosheit . . . Summa: es ist des Luthers Reformation. (1528. Erl. 63, 271. 274.)

[3] Schon 1518 prahlt er: Tota Universitas, ... sed et Princeps et Episcopus Ordinarius noster, deinde multi alii Praelati, et quotquot sunt ingeniosi cives, jam uno ore dicunt, sese prius non novisse nec audivisse Christum (diesen Christus) et Evangelium (dieses Ev.) (De W. I, 108. Enders I, 188). Im Jahre 1525 sagt er wieder: Nam ego puto, Evangelion ad Germaniam usque ad hoc saeculum nunquam pervenisse revelatum et luce sua coruscum (De W. II, 649; Opp. exeget. lat. XIII, 8.). Und abermals 1529: Caesari scribendum . . . . quod

26. Daraus ergibt sich die eigentümliche Regula fidei Luthers, die dem Luthertum als Grundlage alles Glaubens und aller Religion gilt, im schroffsten Gegensatz zu der Auffassung von der Glaubensregel, wie sie innerhalb des Christentums seit den ältesten Zeiten festgehalten wurde.

Für den Christen der alten Ordnung, für den Katholiken kam alles darauf an, das Wort Gottes, das Evangelium Christi, die Lehre der Apostel sicher zu erkennen, um auf das mit untrüglicher Sicherheit erkannte Wort der Wahrheit, nicht auf das subjektiv zurechtgelegte, sondern auf das objektive, in Gottes Kraft verpflichtende Gesetz der Wahrheit, seinen Glauben an Gott zu bauen. Darum forschten sie in der Schrift, nicht um sich selbst ihr Evangelium und ihre Lehre zu bilden, sondern um sich auch ihrerseits frei zu überzeugen, wie sich das verhalte, was ihnen war mitgeteilt worden (Apg. 17, 11), denn daran hatte sie der Herr selbst gewiesen (Joh. 5, 39). Sie waren vom Herrn angewiesen, nicht selber ihren Glauben zu schaffen, sondern die zu hören, denen er zugesagt hatte, daß man in ihnen ihn selber höre (Luk. 10, 16). Aber forschen durften sie und sollten sie. Demzufolge konnte keine Auslegung der Schrift, die sie sich mit eigenen Mitteln verschafften, für sie hinreichen, um darauf ihren Glauben zu bauen. Denn nicht auf ihre Weisheit stützte sich ihr Glaube, sondern auf das untrügliche Wort Gottes. Somit mußten sie in jedem Fall auf das apostolische Lehramt zurückgehen, um zu sehen, ob der Sinn, den sie in der Schrift fanden, der wahre Sinn der göttlichen Offenbarung sei. Fanden sie ihren Sinn auf diese Weise bestätigt, dann war es für sie um so besser. Nur gründeten sie selbstverständlich auch in diesem Fall ihren Glauben nicht auf ihre Auslegung, sondern auf das göttliche Wort, dessen richtiger Sinn ihnen durch die Autorität der Kirche gewährleistet war. Erkannten sie, daß ihre Auslegung dem Sinn der apostolischen Lehrüberlieferung nicht entsprach, so verbesserten sie nach dieser, was zu verbessern war, und verfuhren dann auf die gleiche Weise. So blieben sie dem Gesetze treu, daß die Wahrheit der Schrift keine andere sein könne als die Wahrheit der Autorität, durch die man Christ wird, und daß die rechte Auslegung der Schrift dort gesucht werden muß, wo die Wahrheit aller christlichen Überlieferung ist,[1] und sie fanden Rettung aus dem Wirrwarr der wider-

purissime doceri fecerit Christum et fidem ejus, qualiter nusquam et a mille annis per tot collegia et ministeria docta est (De W. III, 467. Erl. 54, 82). Siehe auch Förstemann, IV, 279 f. Erl. 61, 445 f.

[1] Non ad Scripturas provocandum est . . . Nam ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est, quibus competat fides

sprechenden Erklärungen über die heilige Schrift dadurch, daß sie als maßgebende Richtschnur für das apostolische Verständnis den kirchlichen und den katholischen Sinn gelten ließen.[1]

Die Glaubensregel war also für sie sehr einfach. So wenig sie daran dachten, sich der eigenen Forschung zu entschlagen, um den Sinn der Schrift kennen zu lernen, so bauten sie doch ihren Glauben nicht auf ihre Einsicht. Ihr Glaube galt Gott und Gott allein. Ihn stützten sie auf das Wort Gottes, ob nun in der Schrift niedergelegt oder durch das apostolische Lehramt verkündigt. Die Bürgschaft dafür, daß sie dieses Wort im richtigen Sinn verstanden, gab ihnen die Autorität der Kirche. Somit stiegen sie an der Hand der Kirche zum richtigen Verständnis des göttlichen Wortes und von diesem zum Glauben an Gott und an sein Wort empor.

Diese Glaubensregel machte jetzt einer ganz andern Platz. Mittels der neuen Glaubensregel stieg man nicht aufwärts, sondern abwärts. Ehemals suchte man das Wort Gottes über dem Menschen, jetzt kam es unter ihn zu stehen. Die Lehre der Kirche und der apostolischen Überlieferung zog man entweder gar nicht mehr in Betracht oder nur, um daran Kritik zu üben. Aber auch die Schrift war nur ein Werkzeug zur Übung der Kritik. Sie selbst mußte sich der freien Forschung unterwerfen, und was diese aus ihr herauszog, das war dann Gottes Wort. So wurde abermals wahr, was Irenäus bereits von den Häretikern seinerzeit gesagt hatte, jeder lasse als Weisheit nur das gelten, was er aus sich selbst gefunden habe, und schäme sich nicht, die Glaubensregel bis zu dem Grade umzukehren, daß er sich selber predige.[2]

---

ipsa, cujus sint Sacrae Scripturae, a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. (*Tertull.* praescript. c. 19.)

[1] Quia Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illius sententiae erui posse videantur — aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit . . . . . atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. (*Vinc. Lerin.* Commonit. c. 2, n. 5.)

[2] Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semetipso adinvenerit, fictionem videlicet, ut digne secundum eos sit veritas . . . . Unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus semetipsum regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur. *Irenäus* adv. haer. l. 3, c. 2, n. 1.

Wie zutreffend diese Worte sind, das zeigt Luther in der naivsten Weise. Was der Papst sagt, so erklärt er, darüber will ich nach der Heiligen Schrift urteilen.[1] Was die Schrift sagt, das lasse ich nicht so ohne weiteres gelten, sondern nur, wenn man mich mit ihr überführen kann.[2] Denn warum sollten wir die Heilige Schrift nicht auch tasten und prüfen dürfen, ob es die sei, an die wir glauben oder nicht?[3] Nur eines ist ihm sicher: Mein Wort ist nicht wider die Schrift, sondern eitel Schrift.[4] Durch ihn ist Christi Wort an den Tag gekommen,[5] er ist dessen gewiß für sich, daß das Wort Gottes bei ihm ist und daß er die Schrift für sich hat.[6] Er trägt die feste Überzeugung in sich, daß er seine Lehren vom Himmel hat,[7] und daß er das, was er sagt, von seinem Lehrer, dem Heiligen Geiste, gelernt hat.[8]

27. Damit war endlich der neue evangelische Mensch, der christliche Ichmensch, der autonome Christ, fertig. Das ist ein ganz anderer Mensch als der, dessen Entdeckung man dem Humanismus nachrühmt. Jener Mensch ist kein anderer als eine mißratene Nachahmung der alten klassischen Vorbilder, mißraten deswegen, weil der Heros des Altertums zwar seine Fehler hat, aber doch nicht im bewußten und gewollten Widerspruch gegen die erkannte bessere Wahrheit fehlt, während

---

[1] Das andere allis, was der bapst setzt, macht und thut, wil ich also auffnemen, daß ichs zuvor nach der heylichen schrifft urteyle (1520. Weim. VI, 322, 7. Erl. 27, 136).

[2] Zu dem, das ich mich zu mehrmaln manchfeldiglich erboten habe, ... mich besserer und christlicher meynung auß der heyligen schrifft zulernen und unterweyßen lassen . . . . und ßo ich nach erbarer vorlegung mit bestendigen grund der heyligen schrifft unrecht befunden und uberwunden wurdt, mich unterthenigklich lassen weyßen. (Erbieten 1520. Weim. VI, 480 f. Erl. 24, 10 f.)

[3] Warumb solten wyr den auch die schrifft, die do warlich Christus geistlicher leyb ist, nit tasten und pruffen, ob es die sey, ynn wilch wyr gleuben odder nit. (Grund und Ursach 1521. Weim. VII, 315, 24. Erl. 29, 57.)

[4] So ist mein Ding je nit widder die Schrift, wie sie selbst sagen mußen, sondern eitel Schrift. (1521. De W. II, 56. Erl. 53, 79.)

[5] Christus Wort, so durch mich an Tag kommen (1525. De W. III, 57. Erl. 53, 340.)

[6] Byn ich nit einn prophet, ßo bynn ich yhe doch gewiß fur mich selbs, das das wort gotis bey mir und nit bey ihnen ist, denn ich yhe die schrifft fur mich habe (Weim. VII, 313, 21. Erl. 24, 56).

[7] Certus enim sum, dogmata mea habere me de coelo. 1522. (Weim. X, II, 184. Opp. var. arg. VI, 391.)

[8] Consulere debeo, quod spiritu magistro intellexero (Weim. VI, 540, 25. Opp. var. arg. V, 74.) „der Rath, den ich durch des Heiligen Geistes Unterweisung gelernet" (Walch XIX, 93).

sein humanistischer Nachahmer sich zum Selbstherrn macht durch den Kampf gegen die Herrschaft des christlichen Gesetzes, ja mehr noch, zum Übermenschen, der kraft seiner menschlichen Würde über den Anforderungen des Christentums steht. Das war schlimm. Was aber Luther eingeführt hat, war noch schlimmer. Der humanistische Independent fühlt sich nur als Mensch und will auch nur seine volle menschliche Unabhängigkeit geltend machen. Luther aber lehrt seinen Schüler, sich als voll von Gott zu betrachten und sich zufolge seiner persönlichen Gottfülle unabhängig von den Gesetzen der christlichen Gemeinschaft zu gebärden. Das ist kein Independent mehr, sondern ein Usurpator, der sich kraft eigenen göttlichen Rechtes vollständige Selbstherrlichkeit im Reiche Gottes beilegt.

Das ist viel zu wenig gesagt, wenn man den Grundgedanken der Reformation als „Durchbruch des Individualismus" bezeichnet. Für die große Masse der Durchschnittsmenschen, die ihr Heil an Luther knüpften, mag der Ausdruck allerdings hinreichen. Die Menge faßt ja nie die ganze Tiefe einer Bewegung, von der sie fortgerissen wird. Zudem bewahrten sehr viele trotz des Abfalls von der Kirche so viel vom alten katholischen Geist, daß sie in diesem Punkt gar nicht fähig waren, die Idee des neuen Christen zu begreifen. Handelt es sich aber um das Luthertum selber, so müssen wir mit aller Entschiedenheit betonen, daß es sein Wesen verkennen hieße, wenn man meinte, ihm mit dem Ausdruck Individualismus gerecht geworden zu sein. Die Zerbröckelung der ehemaligen organischen Einheit, die man Kirche nannte, in lauter vereinzelte Sandkörner, mit andern Worten, der Individualismus war bereits zustande gebracht in dem Augenblick, da die Kirche geleugnet war. Aber losgerissene Splitter und zerstreute Stäubchen sind noch keine Selbstherren, am allerwenigsten Autokraten, die sich von Gott zur Selbsttyrannis berufen glauben. Dazu bedurften die Christen, nachdem sie auf eigene Füße gestellt waren, einer ganz besondern Suggestion und Hypnose, um diese modernen Ausdrücke zu gebrauchen. Und diese brachte ihnen Luther erst dadurch bei, daß er ihnen die Überzeugung einflößte, sie könnten, sie müßten sich selber ihren Glauben schaffen und dadurch selbst ihr Heil bewirken.

28. Die Lehre von der Autonomie ist eine von jenen, die man nicht ohne weiteres jedwedem theoretisch klar machen kann. Dazu wäre Luther überhaupt nicht der Mann gewesen. Dafür verstand er sich um so besser darauf, derlei Fragen in einer greifbaren Gestalt populär darzustellen. Das tat er denn auch hier in einer Form, die selbst dem gemeinen Mann zugänglich ist. Weder Papst noch Kirche, sagt er, hätten das

Recht, irgend einen Artikel des Glaubens oder ein Gebot der Sitte zu geben,[1] überhaupt auch nur eine Silbe über einen Christenmenschen zu verfügen, außer es geschehe mit dessen *Zustimmung*, widrigenfalls sei es tyrannische Anmaßung.[2] Und als wäre das noch nicht genug, fügt Luther hinzu, nicht bloß die Menschen, sondern selbst die Engel könnten den Christen durch kein Recht irgend ein Gesetz auferlegen, *außer diese wollen es*.[3] Damit ist der Christ selbst der übernatürlichen Ordnung gegenüber als unabhängiger, selbständiger Herr erklärt.

In diesen Worten wird alles Recht irdischer und himmlischer Autorität an den Willen des Christen gebunden. Und sollte jemand das Gesagte so auslegen, als werde damit nur die Ausübung dieses Rechts vom Willen des Christen abhängig gemacht, aber doch das Recht nicht in der Wurzel selbst geleugnet, so schneidet Luther auch diese Ausflucht ab, indem er *alle sichere und verbindende Autorität in der Kirche umstürzt*. Denn offenbar wird allen Entscheidungen der Kirche in Glaubenssachen jede Grundlage von Zuverlässigkeit, von Recht und Verbindlichkeit dadurch entzogen, daß er ihnen die Irrtumslosigkeit abspricht.[4]

Was aber der Kirche genommen wird, das wird dem einzelnen beigelegt. Der Christ, den Luther erzieht, ist nicht bloß unabhängig von der Kirche, sondern er ist Richter der Kirche, er *steht über der Kirche*. Selbst ein allgemeines Konzil kann irren. Das Urteil darüber, ob es recht hat oder nicht, steht nach Luther dem Christen zu: Ihn bindet nur das, was er selbst annehmbar findet und was er selbst annehmen will.

---

[1] Es ist gewiß, das der Bapst gar nicht macht hat noch die Kirche, zusetzen Artickel des glawbenß noch gepot der sitten odder gutter werck. (Weim. VII, 423. Erl. 24, 128.) Dieß ist der 27. Satz von den in der Bulle Exurge Domine verworfenen. (*Hefele-Hergenröther*, Konziliengeschichte IX, 136. Der lateinische Text bei *Raynaldus*, 1520, n. 53. *Denzinger*, Enchiridion n. 651. ed. 10, n. 767.)

[2] Dico itaque: Neque Papa, neque Episcopus, neque ullus hominum habet jus unius syllabae constituendae super Christianum hominem, nisi *d fiat ejusdem consensu*. Quidquid aliter fit, Tyrannico spiritu fit. (Captiv. Babylon. Weim. VI, 536. Opp. var. arg. V, 68.)

[3] Clamoque confidenter, Christianis nihil ullo jure posse imponi legum, sive ab hominibus, sive ab angelis, nisi *quantum volunt*; liberi enim sumus ab omnibus (Weim. V, 537, 43. Opp. var. arg. V, 70).

[4] In der deutschen Schrift „Wider die Bulle des Endchrists" gibt er noch der Kirche zu, daß sie nicht irren könne, greift aber desto mehr die Irrtumslosigkeit des Papstes an (Weim. VI, 614 f. Erl. 24, 36). In der Schrift „Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen" sagt er: Es ist nit gnug gesagt, das Concilium habs than, man muß grund anzeygen, die widdersacher zuschweygen und uns selb zubefrieden, die weyl es kund ist, ein Concilium mug yrren. (Weim. VI, 591, 26. Erl. 24, 25 f.)

Was die ganze Kirche nicht für sich anführen kann, dessen kann sich der evangelische Christ rühmen.[1] Das Konzil kann irren, die Kirche kann irren, die Väter können irren, nur er kann nicht irren. Wenn er die Schrift auslegt, so ist er überzeugt, daß er die Wahrheit hat. Wenn er etwas glaubt, so weiß er, daß das Christi Lehre ist. Wenn er etwas behauptet, so ist er gewiß, daß *der Heilige Geist durch ihn spricht*.[2]

Eine Umkehrung aller Begriffe von Offenbarung und Gehorsam, von göttlichem und von menschlichem Recht, von amtlicher Vollmacht und von persönlicher Berechtigung! Da versteht sich freilich die neue Lehre vom Glauben, kraft deren man nicht glaubt, weil man eine objektive feststehende Wahrheit auf das Zeugnis einer göttlichen Autorität hin annimmt, sondern weil man sich durch *persönliche Überzeugung* selbst seinen Glauben bildet. Demgemäß gibt es keinen *Autoritätsglauben* und keinen *Sachglauben* mehr, sondern nur einen *Selbst-* oder *Ichglauben*,

---

[1] In der Predigt auf den 8. Sonntag nach Trinitatis, 10. August 1522, sagt er bereits: Es ist wol Tausent jar, das wir nicht haben macht gehabt zu *urteylen*, sunder haben ein (sic) müssen nemen als gerecht alles, das der Bapst und Concilia bestimpt haben. Aber das ist das Evangelium (von den falschen Propheten!), welches das Bapstthumb und *alle Concilia* zu grundt und zu boden stosset, da mit wir nicht schuldig zu halten seyn, was der Bapst gebeutet oder menschen setzen. Durumb sage ich noch einmal: fast dieses Evangelium wol, dann es ist weder dem Bapst noch den Concilien noch *niemants* auff erden der befelch zugeben, das er setz und beschließ was zuglauben sey, und der herr spricht: hüttet euch vor yn. Das Evangelium muß ligen oder der Bapst mit den Concilien. Dann der Bapst spricht: wir allein haben zu urteylen, wes du dich halten solst. Aber Christus redt nicht allein zu dem Bapst sunder *zu allen* . . . . . Sol ich mich nun versehen und erkennen die falschen leere, so *steet das urteyl bei mir*. Dann ich sagen mag: Bapst du hast das beschlossen oder die Concilien; *nun hab ich* noch ein urteyl, das *ichs an nemen mag oder nit*, dann du wirst nit fur mich streitten noch antworten, wan ich sterben sol, Sonder ich muß sehen wie ich daran sey, das es gottes wort sey . . . . . Du must dein urteil nicht stellen auff den Bapst oder auff die anderen, sunder *must selber so geschickt sein*, das du mogst sagen: das ist recht, das ist unrecht, sunst kanst du nicht besteen, ist nicht müglich. Dan wenn du im todt bette wolteſt sagen: der Bapst hat das gesagt, die Concilen (sic) haben das beschlossn, Die heyligen vatter Augu. Jhero. haben das bestimpt, do wirdt der teüffel alsbaldt ein loch born unnd ein prechen: wie wens falsch wer? haben sie nit mogen irren? So ligstu schon ernieder . . . . . *Wolan laß sy beschließen und laß sie sagen was sie wöllen*, Da kanstu aber dein zuversicht nit dar auff stellen noch dein gewissen befrieden. Es gilt dir deinen halß, es gilt dir das leben, da nun muß dir got ins hertz sagen: das ist gottes wort, sunst ist es unbeschlossen. *Also mußtu gewiß sein bei dir selbst, ausgeschlossen all menschen*. (Weim. X, III, 258 ff. Erl. 13 ^{2}, 228 f.)

[2] S. 161, N. 8.

einen Subjektglauben, einen Individual- oder Spezialglauben.[1] Das heißt aber den Subjektivismus bis zu dem Grade treiben, daß der Mensch selbst an die Stelle der vernichteten Kirche gesetzt wird. Denn die höchsten und die folgenschwersten Gewalten, die der Herr seiner Kirche übertragen hat, werden hier dieser abgesprochen und dafür dem von ihr losgelösten einzelnen Christen zugestanden. Ob das dem Menschen Sicherheit des Heiles verleihen könne, brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Die Frage läge freilich nahe, ob der einzelne auf dem Weg

---

[1] Heute wird wohl selten ein einsichtiger Protestant sein, der nicht zugestände, daß die Lehre Luthers vom Glauben nur darum so verzwickt ist, weil sie Luther selbst nicht recht begriffen hat. Es ist weder ihm noch seinen früheren Anhängern gelungen, ganz auszudrücken, was mit dem Wort Glauben gesagt sein sollte. Am nächsten kommt noch der Sache der Ausdruck Spezialglaube, wenn er verstanden wird in dem Sinn, daß es sich um einen Glauben handle, der jedem einzelnen speziell für seine Person eigen ist. Vielleicht hätte man, wenn man nun einmal das Wort Glaube nicht preisgegeben wissen wollte, am besten gesagt Selbstglaube. Zur Erläuterung möge die Ausführung von Karl Sell dienen: „An der Stelle, wo im Katholizismus die Kirche steht, steht im Protestantismus der Glaube. Er ist das absolut Charakteristische für den Protestantismus als Religion. Seine Art und sein Inhalt machen das Wesen des Protestantismus. . . . . Das Wort Glaube als Kennzeichen der Religion des Protestantismus ist durchaus zu verstehen im subjektiven Sinn als die persönliche, die allerpersönlichste Überzeugung von irgend welchen göttlichen Dingen und von ihrer Wirkung auf uns. Er ist kein bloßes Fürwahrhalten, Wissen, Meinen, Wähnen, sondern er ist eine Art der Behauptung unseres eigenen Selbst, man könnte auch sagen, er ist eine Tat. Eine Tat nicht der Willkür, sondern der innersten Notwendigkeit. . . . . Es ist bekannt, daß im Grund sehr wenig Leute unter den protestantischen Laien dieses Wort verstehen, denn es ist ein schillernder, ungenauer Ausdruck; und es ist den Historikern bekannt, daß diese Lehre (von der Rechtfertigung durch den Glauben) im Reformationszeitalter sehr viel Unheil angerichtet hat . . . . . Der volle theologische Sinn dieser Lehre aber, so wie sie in der Reformationszeit formuliert wurde, wird heute, wie ich vermute, auch nicht von einem einzigen der streng kirchlichen Theologen mehr geteilt . . . . . Trotzdem, daß die korrekte protestantische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben heute nirgends mehr gilt, hat sich der Protestantismus in seinem Wesen (das aber nach dem Gesagten eben der Glaube ist!) nicht nur behauptet, sondern immer konsequenter fortentwickelt, und stellt eben als religiöses Prinzip eine in sich ebenso geschlossene geistig-sittliche Größe von unerschöpflicher Fruchtbarkeit dar, wie der Katholizismus." (Katholizismus und Protestantismus, 125—127.) Wenn dem so ist, und wenn der „Glaube" das Wesen des Protestantismus noch heute ist, obschon niemand mehr den Glauben im Sinne Luthers auffaßt, dann ist klar, daß Luther den richtigen Sinn selber nicht begriffen hat. Dann dürfen aber auch wir uns das Recht herausnehmen, Luthers Ansichten kritisch zu untersuchen, wenn er sich über den wesentlichsten aller Lehrgegenstände so im Unklaren befand.

zum Heil sicherer gehen werde, wenn selbst die ganze Kirche so sehr sollte irre gegangen sein, wie Luther behauptet.

Jedoch gerade damit haben wir jenes Gebiet berührt, auf das Luther die Seinigen mit größter Zuversicht verweist. Ihm zufolge ist der Christ nicht bloß der persönliche *Schöpfer seines Glaubens* und seiner *Wahrheit*, sondern auch — trotz alles Redens von Christus und von der Gnade, und trotz alles Scheltens auf Pelagianismus und Werkheiligkeit — Schöpfer *seiner eigenen Gerechtigkeit*, seiner *Heilsgewißheit* und *seines eigenen Heils*.[1] Denn das ist der wahre und tiefste Sinn des ganzen so unaussprechlich verwickelten und widerspruchsvollen Systems, das lutherische Rechtfertigungslehre genannt wird.[2] Der Mensch mag hundertmal in den übertriebensten Ausdrücken rein passiv und unfrei, unfähig wie ein Klotz und ein Stock genannt werden, zuletzt ist es doch er, und er allein, der sich alles, was Christus für ihn getan hat, aneignet durch den *persönlichen Glauben*, nicht etwa den

---

[1] „*Alle protestantische Religion ist subjektiv und persönlich.*" Dem Protestanten „gilt für objektiv nur, was sich im Gemüt und Gewissen bemerklich macht" (*Sell*, Katholizismus und Protestantismus, 151. f.). „Der Protestantismus zieht sich auf seine alte Grundposition, die *persönliche* Überzeugungsreligion zurück und sucht in ihr seinen Halt." (*Tröltsch*, Die christliche Religion — Kultur der Gegenwart, I, IV, 398.) Man versteht aber die Bedeutung dieser Worte erst, wenn man bedenkt, was daraus folgt. „Wird der Inividualismus in das religiöse Leben selbst hineingetragen, ist das Subjektive, Persönliche, Inspirations- und Überzeugungsmäßige das erste in der Religion, besteht ihre objektive Beziehung nur in der persönlichen, *jedesmal individuell gearteten Aneignung* des religiösen Grundgedankens und seiner Verkörperung in Jesus, dann verliert auch die *Kirche* als Wunderanstalt, als göttliche Stiftung, als absolute objektive Autorität, ihren Sinn." Dies ist das eine. „Das zweite Problem ist in dem ersten enthalten. Eine *Wahrheit*, die in so vielen Verkörperungen leben kann und leben muß, kann von Hause aus nicht auf eine schlechthin einfache, formulierbare Gestalt angelegt gewesen sein. Es muß in ihrem Wesen liegen, *geschichtliche Variationen* zu erleiden, und *verschiedene Bildungen gleichzeitig nebeneinander* hervorzubringen." (Ebenda 397.) Subjektivismus, Persönlichkeitsreligion, Relativismus, ewiger Wechsel, das ist alles identisch.

[2] Es ist schon gut, wenn Luther von der Rechtfertigung sagt: Contraria sunt opera justificationis omni sensui humano, qui sese humiliari et in nihilum redigi per virtutem legis non sustinet (Weim. V, 503, 27; Opp. exeget. lat. XVI, 70). Aber gerade so verwirrt und so widerspruchsvoll wie seine Darstellung brauchte sie doch nicht zu sein. Kein Wunder, daß sie unter den Protestanten selbst so viele Verhandlungen hervorgerufen hat. Aus diesem Papierkorb — anders kann man hier nicht sagen — kann dann jeder ein beliebiges Stück hervorziehen, um zu beweisen, daß der Gegner nichts verstanden habe. Wenn nur er selber sie verstanden hat und auch Luther, der über ihre Dunkelheit und über die Schwierigkeit sie darzustellen nicht am wenigsten klagt!

Glauben, den auch der Katholik hat, den Glauben an das Wort Christi — das ist ein kainischer Glaube[1] —, sondern durch den Fiduzialglauben, die feste, unerschütterliche Überzeugung, daß ihm persönlich das alles zuteil geworden ist, die schwierige, aber unerläßliche Bedingung für seine Begnadigung.

Das genügt nicht, schärft Luther ein, zu glauben, daß Christus für uns gestorben ist. Nein, du mußt dich daran gewöhnen zu glauben, daß er für dich gestorben ist, d. h. daß du unter die Zahl der Auserwählten gehöreſt[2] und daß du von denen seiest, die ihm wohlgefällig sind.[3] Und das, sagt er, müsse jeder glauben mit der höchsten Gewißheit, die ihm nur möglich sei.[4] Habe einer diese Gewißheit nicht, so sündige er bei jedem Werk.[5] Deshalb sei es eine wahrhaft satanische Raserei und die ärgste aller Übeltaten,[6] daß die Kirche — freilich in Übereinstimmung

---

[1] Sie heißen das Glauben, das sie von Christo gehört haben und halten, es sei alles wahr; wie denn die Teufel auch glauben, und werden dennoch nicht fromm dadurch. Aber das ist nicht ein christlicher Glaube, ja es ist mehr ein Wahn denn ein Glaube. So haben wir .... genugsam gehört, daß einem Menschen nicht genug ist, so er Christen sein will, daß er glaube, es sei alles wahr, was von Christo gesagt ist, welches ist der Kainschen Heiligenglaube; sondern er muß nicht daran zweifeln noch wanken, er sei einer von denen, denen solche Gnade und Barmherzigkeit gegeben sei .... (Erl. 7², 253. f.).

[2] Unusquisque assuefaciat se, quod certo statuat se esse in gratia, et personam suam placere cum operibus (!) Si autem sentit se dubitare, exerceat fidem et luctetur contra dubitationem, ac nitetur ad certitudinem, ut dicere possit: Scio me acceptum esse, Spiritum Sanctum habere, non propter meam dignitatem aut meritum, sed propter Christum (Gal. II, 166).

[3] Lege igitur cum magna emphasi hac voces me et pro me (Gal. 2, 20), et assuefacias te, ut illud me possis certa fide concipere et applicare tibi, neque dubites te, quin etiam sis ex numero eorum (Gal I, 261).

[4] Fides autem nullo esse modo potest, nisi sit vivax quaedam et indubitata opinio, qua homo certus est super omnem certitudinem, sese placere Deo et habere propitium et ignoscentem Deum in omnibus. (Weim. V, 395, 12; Opp. exeget. lat. XV, 262.)

[5] Si dubitaveris, sine intermissione peccabis, quia non credis te placere Deo, ac multo satius esset cessare ab omnibus operibus, donec fieres certus, quam in vanum currere et laborare. (Opp. exeget. lat. X, 35.)

[6] Nos habere puram ac veram Evangelii doctrinam, de qua certitudine impossibile est Papatum posse gloriari. In quo (im Papsttum) si etiam omnia salva essent, tamen istud monstrum incertitudinis superat omnia monstra, et quamquam palam est, inimicos Christi incerta ducere (docere?), quia jubent (!) dubitare conscentias, tamen adeo satanica rabie pleni sunt .... (Gal. II, 177).

mit dem Worte Gottes[1] — behauptet, wir könnten nie unseres Heiles mit vollster Sicherheit gewiß sein, oder vielmehr, wie Luther behauptet, wir müßten an der Gnade zweifeln.[2] Demgegenüber könne die Zuversicht dieses Spezialglaubens gar nicht fest genug sein, wenn wir anders zur Vergebung der Sünden und zur Liebe Gottes gelangen wollen und wenn nicht die Taufe und die Sakramente alle null und nichtig sein sollen.[3] Denn nur auf diesen Glauben hin träten sie in die Rechtfertigung ein.[4] Die Taufe und die übrigen Sakramente seien bloß ein

[1] Cum metu et tremore vestram salutem operamini (Phil. 2, 12). Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta (Eccl. 9, 1. 2).

[2] Satis constat, Papam sua doctrina tantum perturbare et ad extremum in desperationem adigere conscientias, quia non solum docet, sed etiam praecipit eas ambigere (Gal. II. 165. vgl. II, 177. f. S. 167, 6). Haec certitudo et πληροφορία retinenda est, alioqui enim baptismus irritus et absolutio et usus coenae Domini inanis esset, sicut sub Papatu idem nobis accidit quod ait Paulus: Semper discentes et nunquam ad cognitionem veritatis pervenientes. Horribilis enim caecitas fuit et error omnibus modis execrandus, etiamsi nihil praeterea peccatum fuisset in Pontificis doctrina, quod docuerunt nos vagari et fluctuari ambigentes et dubios de nostra salute, nam haec incertitudo tollit mihi meum baptisma et gratiam, frustra sum Christianus, frustra laboro et vivo. Itaque orat Propheta: Et spiritum rectum innova in visceribus meis, gib mir ein rechten gewissen Glauben (?), da mihi certam et firmam fidem, quae non claudicat in duas partes, sicut Baalitae etc. (Opp. lat. exeget. X, 35.)

[3] Quorsum hoc pertinet, nisi ut promissionem iterum aboleant et redeant ad legem? Si fides accipit remissionem peccatorum propter dilectionem, semper erit incerta remissio peccatorum, quia nunquam diligimus tantum quantum debemus, imo non diligimus, nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum. (Apologia, C. R. XXVII, 446.) So der glaub vergebung der sunde und gnad erlangt umb der liebe willen, so wird die vergebung der sunde allzeit ungewis sein, Denn wir lieben Gott nimmer so volkömlich, als wir sollen. Ja, wir können Gott nicht lieben, denn das hertz sey erst gewis, das ihm die sunde vergeben sein. (C. R. XXVIII, 78). Hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in Evangelio .... Nihil agunt conscientiae ex fide, cum perpetuo dubitant, utrum habeant remissionem. Quomodo possunt in hac dubitatione invocare Deum? .... Ita tota vita est sine Deo et sine vero cultu Dei. Hoc est, quod Paulus inquit, peccatum esse quidquid non fit ex fide. (C. R. XXVII, 552.) Denn so sie zweifeln, ob sie vergebung der sunde haben, Wie können sie denn jnn dem zweivel Gott anruffen? .... Und dieweil sie jnn dem zweivel allzeit und ewig stecken bleiben, so erfaren sie nimmer, was Gott, was Christus, was glaub sey. Darüber gehets zuletzt also, daß sie in verzweiflung, one Gott, one alle Gottes erkenntnis sterben. (C. R. XXVIII, 179.) Vgl. auch die vorige Note.

[4] Ita baptismus neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus. Haec enim justificat et implet id quod baptismus significat .... Quare fieri non potest, ut sacramenta nova differánt ab antiquis sacramentis. (Captiv. Babyl. Weim. VI, 532, 36. Opp. var. arg. V, 64.)

Unterpfand für die Wirkung dieses unseres Glaubens.[1] Unter der Voraussetzung dieses Ichglaubens aber könnten wir mit absoluter Sicherheit sagen: Ich bin getauft, also bin ich gerechtfertigt.[2]

Somit schafft sich jeder seine Rechtfertigung und die Gewißheit seines Heiles selbst. Nach katholischer Lehre muß der Christ freilich auch das Seine tun, aber die Gnade gibt ihm Christus im Sakrament durch die Vermittlung der Kirche, die er hiemit beauftragt hat. Hier macht der Mensch alles selbst mit Christus ab durch seine eigene Leistung, auf seine eigene Rechnung und auf seine eigene Gefahr. Die Natur seines subjektiven Glaubens, sagen Chemniz und Gerhard im Sinne Luthers, ist der Grund seiner Sicherheit.[3] Ist sein Glaube nicht unbedingt sicher, so hilft ihm keine Erlösungstat Christi. Wer mit vollster Gewißheit überzeugt ist, daß er zu den Gerechtfertigten gehört, der gehört zu ihnen durch die Kraft dieses Glaubens. Daß Christus alle erlöst hat, das zu glauben genügt nicht. Der einzelne wird nur erlöst durch seinen eigenen Glauben, daß er selber zu den Erlösten gehört.[4] Zu diesem Zweck hat man ihn ja von der Kirche erlöst, damit er sich selber helfe, also sein

---

[1] Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis, seu esse ea signa efficacia gratiae. Haec enim omnia dicuntur in jacturam fidei ex ignoratia promissionis divinae, nisi hoc modo efficacia dixeris, quod, si adest fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferant. (Weim. VI, 533, 14. Opp. var. arg. V, 64.)

[2] Certus enim esse debeo .... ac horribilis error fuit doctrinae Pontificiae, qua hominibus auctores fuerunt, ut ambigerent de remissione peccatorum et gratia .... Sic totus mundus submersus fuit dubitatione et opinionibus errantibus de Deo. Discendum igitur est, Deum non esse incertum, ambiguum, aequivocum, lubricum, instar arundinis, sed esse univocum et certum, ... quo solide possis nisi ac dicere: Sum sanctus, salvus, sum filius Dei et haeres Dei, quia sum baptizatus. (Opp. exeget. lat. X, 34).

[3] Chemnitz (Examen Concilii Trident. ed. Preuss p. 193) beweist die untrügliche Gewißheit u. a. auch ex proprietate fidei justificantis. Seine Beweisführung ist freilich merkwürdig. Has dulcissimas consolationes scelerate nobis dubitatione sua depravare et eripere conantur Pontificii Academici. Quod si virtus esset dubitatio, non recte praeciperetur esse luctandum contra dubitationem, nec juberemur petere: Adauge nobis fidem! Adjuva incredulitatem! Mit großer Ausführlichkeit und besonnener behandelt denselben Gegenstand Gerhard (Loci 1657. III. 338 ff.).

[4] Seltsam sagt Schmidt (Handbuch der Symbolik[2], 278), dadurch sei der Mensch in ein ganz neues Verhältnis zu Gott versetzt worden, in ein Verhältnis, das einen unmittelbaren Verkehr mit Gott ermögliche, also eine bleibende Mittlerstellung der Kirche ausschließe. Aber gerade je größer, je wunderbarer diese prinzipielle Umänderung des Verhältnisses zu Gott erscheinen mußte, desto weniger habe dabei an

eigener Erlöser werde. Und eben in der Absicht hat man ihm die frühere vermittelnde Hilfe der Kirche als Beeinträchtigung seiner Rechte und seiner Freiheit in so grellen Farben ausgemalt, damit er nun, auf sich selbst allein gestellt, ausschließlich alles selber tue im Bewußtsein der vollen Selbstherrlichkeit. Das Wort von seiner Unfreiheit, der Vergleich mit einem Klotz und Block macht auf ihn den Eindruck wie ein mephistophelischer Spott, der ihn herausfordern will, zu zeigen, was er vermag. Jetzt fühlt er sich erst recht in seiner ganzen Kraft. Jetzt soll die Welt sehen, ob er wirklich nichts ist. Nein, er ist kein Klotz. Einem Klotz mutet man nicht Glauben zu, namentlich keinen solchen Glauben. Jetzt versteht er, was diese Art von Glauben aus ihm zu machen imstande ist, und darum fühlt er sich in Kraft dieses Spezialglaubens als sein eigener Selbsterlöser und sein eigener Selbstrechtfertiger, so gut und besser als der Buddhist.

29. Daß mit dieser Auffassung vom Glauben der Sinn des Reformators getroffen ist,[1] das hat Luther auf eine sehr einfache und sehr leicht faßliche Weise in einem seiner schlimmsten, vielleicht dürfen wir sagen, in dem schlimmsten aller seiner Bücher dargestellt, in dem „Unterricht der Beichtkinder über die verbotenen Bücher Dr. Martin Luthers" aus dem Jahre 1521. Da ihm zu Ohren gekommen sei, daß etliche Beichtväter das Volk irre machten und Gottes Gericht vorgriffen mit Urteilen über seine Bücher, ja daß sie sogar die Gewissen der Beichtenden ausforschten, ob sie etwa Luthers Bücher läsen, wozu sie doch keine Gewalt hätten, — denn sie seien bloß da, um zu absolvieren[2] — so sehe er sich aus christlicher Treue ge-

---

eine Mitwirkung menschlicherseits gedacht werden können. Ein sonderbarer Verkehr dies! Dann ist auch die „passive Rezeptivität" eines Gefäßes, in das ich Wasser gieße, ein unmittelbarer Verkehr mit mir. Dann hat auch jeder Stein, den ich aufhebe, einen Verkehr mit mir. Eine solche Logik allein bringt es fertig zu sagen, durch diesen „Verkehr" sei der Mensch aus der Unfreiheit erlöst worden, in die ihn ehemals die Kirche durch ihre Vermittlung versetzt habe — der Mensch, den Luther für unfrei erklärt!

[1] Die angeführten Erklärungen Luthers über die Natur des Glaubens stammen meist aus seinen späteren Schriften; ursprünglich verstand er sich selbst nicht.

[2] Szo yhn nit mehr gepurt, denn die absolution, ßo von yhn begert wirt, zu reichen (Weim. VII. 290. Erl. 24, 203.) Damit stimmt überein, daß Luther später den Beichtvätern sagt: Und sie solten got dancken, das sie solcher fahr des Forschens uberhoben werenn, ßo sie nit mehr denn horen und absolvieren schuldig sein. (Weim. VI. 292, Erl. 24, 205.) Also die reinen Absolutions-Automaten, wie sie auf unseren Bahnhöfen stehen! Und dafür sollten sie noch Gott danken, daß sie Luther zu reinen Maschinen, zu stummen Hunden, zu feigen Jasagern herabgewürdigt hat!

trieben, den Gläubigen Rat und Unterricht zu geben, damit sie wüßten, wie sie sich zu verhalten hätten.

Unter diesen Ratschlägen sind nun nicht wenige, die aufs deutlichste zeigen, wie Luther die Lehre von der Autonomie verstanden und praktisch durchgeführt wissen wollte. Deshalb gehen wir auf diese ein, die übrigen lassen wir beiseite, so sehr sie auch unter andern Gesichtspunkten der Beachtung wert sind.

Forscht also ein Beichtvater sein Beichtkind aus, ob es etwa verbotene Bücher lese, so soll ihm dieses sagen: Lieber Herr, ich bin nicht zur Beicht gekommen, damit Ihr mich bindet, sondern damit Ihr mich löset. Ihr seid ein Beichtvater und nicht ein Stockmeister. Mir gebührt zu beichten, was mich mein Gewissen treibt. Verschweig ich etwas, das ich weiß, so steht die Gefahr bei mir, was geht das Euch an?[1] Gebt mir die Absolution, die Ihr mir schuldig seid, und hadert darnach mit Luther und dem Papst und mit wem Ihr wollt, aber macht mir keinen Hader. Hat aber einer offen gestanden, daß er solche Bücher gelesen hat, und will ihn dann der Beichtvater nicht absolvieren, so soll er ihm antworten: Lieber Herr, absolviert mich auf meine Gefahr; ich will die Bücher nicht lassen, außer ich sündigte wider mein Gewissen — und das mache ich mir natürlich selbstherrlich.[2]

Diesem schrecklichen Unterricht gemäß weiß der Beichtende ganz genau, daß die Angelegenheit sein Gewissen angeht. Er hat sich aber sein Gewissen so gebildet, daß er sich über das Verbot, häretische Bücher zu lesen, hinwegsetzt und sich dann einredet, sein Gewissen — sein Ich, wie wir heute sagen, verbiete ihm das nicht. Daß er dabei sein Heil auf das Spiel setzt, das weiß er und gesteht er. Dennoch will er vom Beichtvater die Absolution erzwingen, wie er selbst sagt, auf seine eigene Gefahr hin.

Bei einem solchen Aufruhr des Gewissens ist unvermeidlich, was nun folgt. Läßt sich der Beichtvater nicht zur Absolution bewegen, so würde ich ihm, sagt Luther, seine Absolution lassen und von ihm gehen wie von einem Luzifer, der sich Gottes Gericht anmaßt, und würde mich weiter um nichts mehr bekümmern. Wo der Mensch nicht absolviert, da absolviert Gott. Und wenn auch der Beichtvater nicht absolviert, so

---

[1] Schweig ich etwas das ich weiß, ßo steht die far bey mir, was gahts euch an? (Weim. VII, 291, 16. Erl. 24, 204.)

[2] Lieber herr, absolviert mich auff meine fahr, ich wil die bucher nit lassenn, denn ich sundigt widder mein gewyssenn — d. h. außer mein Gewissen sagte mir, ich sündige durch das Lesen. — (Weim. VII, 293, 22. Erl. 24, 206.)

soll der Beichtende fröhlich und sicher sein der Absolution, weil er es gebeichtet und sie gesucht und begehrt hat. Den Beichtvater muß man in einem solchen Fall achten wie einen Räuber und Dieb, der uns das Unsere nimmt und vorbehält. Wir aber mögen uns fröhlich rühmen, wir seien absolviert vor Gott, und könne das Sakrament darauf empfangen ohne Scheu. Und beruft sich der Beichtvater vollends auf den Papst und die Bannbulle, dann sage man einfach: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Und wenn es alle Welt mit dem Papst und der Bulle hielte, soll man ihr nicht gehorchen, ja sie verbrennen und vertilgen. Und dann soll sich das Beichtkind nicht mehr um die Absolution kümmern, sondern frei zum Sakrament gehen. Er ist gewiß vor Gott absolviert. Gott hat sein Heil und seine Gnade in unsern Glauben gestellt, nicht in ihre Gewalt und ihren Mutwillen. Sollte aber der Priester das Sakrament des Altars versagen, so bitte man zuerst darum. Hilft das nicht, so laß fahren Sakrament, Altar, Pfaff und Kirchen. Darum hüte dich und laß kein Ding so groß sein auf Erden, und wären es die Engel vom Himmel, daß es dich wider dein Gewissen treibe von der Lehre, die du göttlich erkennest und achtest.

Weiter kann man denn doch den Begriff der Autonomie nicht mehr treiben, als es hier geschehen ist. Äußerlich Absolution und Sakrament ertrotzen ohne die innerliche Herzensumkehr, im Gegenteil innerlich sich verhärten bis zur Unbelehrbarkeit und zur Unbußfertigkeit, und dann in dieser Gesinnung der Verstocktheit zum Sakrament gehen oder alle Sakramente meiden, und sich gleichwohl fröhlich damit trösten, man sei vor Gott absolviert, und das alles mit dem vollen Bewußtsein, ja mit dem Pochen darauf, daß es auf eigene Gefahr gehe,[1] das heißt die Selbstherrlichkeit in Dingen des Heils bis zum Grauenhaften üben.

30. Wer einmal auf diesem Standpunkt angelangt ist, für den gibt es selbstverständlich auf keinem Gebiet ein Gesetz, ein Band, eine Schranke. Erkennt er in Dingen des Glaubens so wenig eine Autorität, daß er sich seine Dogmen ihr zum Trotz selber schafft aus eigener Machtvollkommenheit, so kann er auf andern Gebieten, die von minderer

---

[1] Und trotzdem soll das Beichtkind sagen: macht mir nit einen hadder, disputation und Far auß dem heiligen sacrament der peicht (Weim. VII, 291. Erl. 24, 204). Das erinnert an die Hohenpriester, die zuerst riefen: Sein Blut komme über uns! (Mt. 27, 25) und dann den Aposteln vorwarfen: Ihr wollt das Blut dieses Menschen über uns bringen (Apg. 5, 28).

Bedeutung sind, noch viel weniger einen Gesetzgeber anerkennen. Darf er einem Engel entgegnen, er lasse sich dessen Vorschriften in Glaubensfragen nur soweit gefallen, als es ihm selber beliebe, so darf er ihm auch erklären, er füge sich jedem seiner Befehle, mögen diese betreffen was immer, nur unter der Bedingung, daß sie ihm selber zusagen und daß er sie aus eigener freier Machtvollkommenheit zum Gesetz seines Lebens wähle.

Nichts natürlicher somit als der Kampf Luthers gegen das Gesetz und gegen die Verpflichtung zu guten Werken. Wir billigen es nicht, daß die Gegner Luthers und seine eigenen Anhänger diese Lehre im antinomistischen Sinn auslegten. Es lag aber sehr nahe, da er es auch in diesem Stück an ungelösten Gegensätzen nicht fehlen ließ und selber wohl kaum ganz faßte, was seine gewundene und verwickelte Darstellung sagen sollte. Sein leidiger Widerspruchsgeist trieb ihn im Streit mit der katholischen Kirche stark auf die Seite des Antinomismus und hieß ihn erst nach dem Auftreten der Antinomisten einen Weg aufsuchen, auf dem er sich aus der Klemme ziehen konnte, in die ihn sein früheres unbesonnenes Ungestüm unvermerkt getrieben hatte. Eines jedoch hielt er immer fest, und das wird auch, ihm selber nicht immer klar bewußt, stets die eigentliche Triebfeder für sein maßloses Toben gegen die Werkheiligkeit gewesen sein, den Gedanken, daß für den Christen keinerlei Verbindlichkeit zu irgend einem Werk bestehe. Wenn der Gläubige, d. h. der von Luthers Lehre Erleuchtete, der autonome Christ, gute Werke verrichtet, so übt er sie nie deshalb, weil er sie vollbringen muß, sondern nur als Frucht des Glaubens, d. h. seines eigenen autonomen Glaubens, mit andern Worten, weil er sich durch diesen Glauben als Selbstherrn kennen gelernt hat, und weil er sie nun kraft seiner Selbstherrlichkeit tut, nicht als geboten, sondern soweit er selbst will.

Daran ändert auch die Erinnerung an Christus und sein Evangelium nichts. Im Gegenteil, gerade die von Luther eröffnete Erklärung des Evangeliums verhilft zum vollen Verständnis dieser Lehre. Christus ist nur nach der verworfenen Lehre des Papsttums Gesetzgeber und Richter, denn selbstverständlich entsprechen sich diese beiden Ämter. Wo aber die neue Auffassung vom Evangelium durchgedrungen ist, dort ist Christus der, der nicht bloß für uns, sondern auch statt unser genug getan hat, so daß wir selbst nicht nötig haben, von unserer Seite etwas zu tun. Christus ist also für den Gläubigen im Sinn Luthers nur Heiland, nicht Gesetzgeber,[1] kein Moses, der Lasten auflegt, sondern der Gnadenspender, der

[1] In der Predigt auf den 6. Sonntag nach Trinitatis, am 12. Juli 1523, beginnt Luther: Der herr in diesem Evangelio nimbt fur sich das ampt, das er auß-

vom Joch befreit, kein Eintreiber oder Tyrann, der verlangt, sondern der Trost unseres Gewissens, der gibt und alles für uns tut.[1] Das sind freilich Lehren, die mit den Worten des Herrn selber nicht so leicht in Einklang zu bringen sind. Luther selbst gesteht noch in den dreißiger Jahren, daß er oft die größte Not habe, trotz seiner Erfahrung im Verdrehen der Schriftworte, sich das alles zurechtzulegen, und er beneidet die Jüngeren, die nie etwas anderes als diese Lehre gehört haben, weil sie sich leichter in sie hineinleben können. Er bleibt aber trotzdem dabei und schärft sie eindringlicher als je ein, schon aus dem Grund, damit niemand übersehe, daß es doch nur der Teufel ist, der die Annahme dieser trostvollen Einsicht so schwer macht, indem er sich immer wieder unter der Larve Christi als Gesetzgeber aufdrängen möchte.[2]

---

streycht und verklert das gesetz Moysi, dann es gebiert im nit, das er feyntlich bringen solt die leüt frumb zu werden: er ist nit ein gesetzgeber, sunder ein hayland, der von niemand nimbt, sonder allain gibt. (Weim. XII, 601. Erl. 13 [2], 174.)

[1] Christus enim est filius Dei, qui ex mera caritate tradidit seipsum pro nobis redimendis. Et his verbis Paulus pulcherrime describit sacerdotium et officia Christi, quae sunt: placare Deum, intercedere et orare pro peccatoribus, offerre seipsum hostiam pro peccatis eorum, redimere, docere et consolari eos etc. Quare Christum recte definias, non ut sophistae et justitiarii, qui faciunt eum novum legislatorem, qui abrogata veteri tulerit novam. Illis Christus est exactor et tyrannus .... Itaque Christus non est Moyses, non exactor aut legislator, sed largitor gratiae, salvator et miserator, et in summa mera et infinita misericordia donata et donans. (Gal. I, 259. sq.)

[2] Ut autem ista est summa ars Christianorum, sic posse Christum definire, ita est etiam omnium difficillima. Nam mihi, qui tam diligenter versatus et exercitatus sum in hoc studio, valde difficile est, in tanta etiam luce Evangelii hoc modo, quo Paulus hic solet, Christum definire. Adeo ista doctrina et pestilens opinio de Christo legislatore intravit ut oleum in ossa mea. Vos juniores multo feliciores hac in parte estis nobis senibus. Non enim imbuti estis pestilentibus illis opinionibus, quibus a puero sic imbutus sum, ut conterritus palluerim audito tantum nomine Christi (!), quia persuasus eram eum esse judicem. Ideo duplex mihi labor, ut hoc malum corrigam; primum, ut dediscam illam veterem inolitam opinionem de Christo legislatore et judice, utque damnem et repellam eam, quia semper redit et me retrahit; deinde ut novam opinionem, hoc est veram fiduciam ergo Christum concipiam, quod sit justificator et salvator. Vos multo minore negotio potestis Christum, si vultis, pure agnoscere. Quare si aliqua tristitia vel tribulatio affligit cor, ea non est imputanda Christo, etiamsi sub nomine Christi veniat, sed diabolo ..... Discamus igitur diligenter discernere, non verbo tantum, sed opere et vita, Christum a legislatore, ut veniente diabolo sub larva Christi et fatigante nos sub nomine ejus, sciamus eum non esse Christum, sed vere diabolum. (Gal. II, 260 sq.)

31. All das, was sich uns bisher im einzelnen, Stück für Stück, als zum Wesen des Luthertums gehörend, ergeben hat, faßte Luther in ein Wort zusammen, das sich ihm glücklicherweise in der Heiligen Schrift darbot, ein Wort, das ihm freilich später viele Verlegenheiten schuf, das ihm aber für den Anfang zum letzten Sturm auf das ganze Gebäude der christlichen Lehre und des christlichen Lebens überaus große Dienste tat, das Wort von der christlichen Freiheit. Und so wie er dieses Wort anwendete, wenigstens in der ersten Zeit, ist es in der Tat der Inbegriff seiner ganzen ursprünglichen Geistesrichtung, die Summe des Luthertums in der ersten Entwickelung. So nennt Luther selbst[1] in dem unziemlichen Schreiben an Leo X. das Büchlein „Von der Freiheit eines Christenmenschen", das er in der lateinischen Ausgabe ironisch dem Papst gewidmet hat.

Diese Broschüre ist die dritte und letzte von den drei einflußreichen Reformschriften des Jahres 1520, die kleinste unter ihnen, an Inhalt scheinbar die leerste, auch bei weitem nicht so übermütig im Ton und nicht so niederwerfend in ihrem Vorgehen wie die beiden andern, und gleichwohl an Bedeutung hinter den beiden andern nicht zurückstehend. Es ist sicher übertrieben, wenn man ihr unter den Reformschriften Luthers den ersten Platz einräumen möchte, — dieser gebührt doch wohl der Schrift an den Adel deutscher Nation. Es ist ebenso wenig richtig, wenn man behauptet, so spezifisch deutsch sei außer der Mystik von Eckhart und von Böhme nichts als diese Schrift; sie habe die Neugeburt des deutschen Volksgenius in die Wege geleitet und das deutsche Volk in eine organische, unzertrennliche Verbindung mit dem Christentum gebracht. Wie wenig diese Worte der Wirklichkeit entsprechen, wird sich alsbald herausstellen. Aber das mag zugegeben werden, daß dies Büchlein nebst dem an den Adel den Abfall — Heinrich Rückert sagt hoffentlich unrichtig den ewigen Abfall des deutschen Volkes von Rom besiegelt hat.[2] Die beiden andern Schriften, die an den Adel und die von der babylonischen Gefangenschaft, sind Sturmböcke, die

---

[1] Am end, das ich nit leer kume fur deine Heiligkeit, bring ich mit myr eyn buchle, unter deynem namen außgangen, zu einem gutten wunsch und anfang des friedß und gutter hoffnung . . . . . Es ist eyn kleyn buechle, ßo das papyr wirt angesehen, aber doch die gantz summa einiß christlichen leben drynnen begriffen, ßo der synn vorstanden wirt. (Weim. VII, 11. De W. I, 515). Parva res est, si corpus spectas, sed summa, ni fallor, vitae christianae compendio congesta, si sententiam captes. (Weim. VII, 48, 35. De W. I, 505.)

[2] Über all das s. Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus. 195 f.

alle Wände einwerfen, die von der Freiheit des Christenmenschen ist sozusagen der Besen, der allen Schutt hinwegräumt und insofern tabula rasa macht. Sie sagt nichts Neues mehr. Sie setzt voraus, was die vorausgehenden Schriften schon gesagt haben. Sie zieht aber die letzte Folgerung aus allem oder läßt wenigstens den Leser diese ziehen und stellt das Gesagte unter einen obersten Gesichtspunkt, der von nun an der Leitstern, das Schibboleth der ganzen Bewegung werden soll. Das ist ihre Bedeutung.

32. Diese Summe des christlichen Lebens ist überaus einfach. Sie beschwert den Kopf mit keinem einzigen Glaubenssatz, das Herz mit keinem einzigen Sittengebot. Sie erläutert nur die „zwey stuck", von denen Luther im Brief an Leo X. erklärt hatte, wenn sie ihm blieben, dann kümmere ihn alles andere nicht, mit andern Worten: sie seien das einzige, woran er noch festhalte, sie genügten aber auch vollständig, um seine Sache durchzuführen. Das eine dieser zwei Stücke ist die Erklärung, daß es bei ihm keinen Widerruf gebe, das andere der Satz, daß er für die Auslegung der Heiligen Schrift keine Autorität, wie er sagt, nicht „regel oder masse" anerkenne. Das Recht für beides gründet er darauf: „Die weyl das wort gottis, das alle freyheit leret, nit soll noch muß gefangen seyn." [1]

Um dies zu erläutern, sagt er, muß man den geistlichen, den innerlichen Menschen, und den leiblichen, den äußerlichen unterscheiden.

Für den innerlichen Menschen gilt der Satz: Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.[2] Ein äußerliches Ding geht ihn schon gleich gar nichts an, denn das kann ihn weder frei noch fromm machen. Aber auch die innerlichen Dinge kann die Seele alle entbehren außer das Wort Gottes. Hat sie dieses, dann braucht sie sonst nichts mehr, sondern sie hat an ihm genug, Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit und alles Gut überschwänglich.[3] Und das

[1] Weim. VII, 9, 30. De W. I. 513.

[2] Weim. VII, 21. 49 Erl. 27, 176. Opp. var. arg. IV, 220.

[3] Wo sie aber das wort hatt, ßo darff sie auch keineß andern dings mehr, sondern sie hat in dem Wort gnugde, speiß, freud, frid, licht, kunst, gerechtickeyt, warheyt, weyßheyt, freyheit und allis gutt überschwenglich. (Weim. VII, 22, 11. Erl. 27, 178.) Der lateinische Text ist noch freigebiger: cum sit verbum vitae, veritatis, lucis, pacis, justitiae, salutis, gaudii, libertatis, sapientiae, virtutis, gratiae, gloriae, et omnis boni inaestimabiliter. (Weim. VII, 511. Opp. var. arg. IV, 221.) Ähnlich im Sermon von den guten Werken: Wer den Glauben hat — dort sagt er: wer in diser zuvorsicht gegen got lebt, weiß alle ding, vormag alle dingk, vormisset sich aller ding, was zu thun ist u. s. f. (Weim. VI, 207, 26. Erl. 20, 200.)

vermittelt ihm alles der Glaube. Dieser zeigt ihm, daß er selbst nichts vermag, und daß er gewißlich entbunden ist von allen Geboten und Gesetzen. Ist er aber entbunden, so ist er gewißlich frei. Die christliche Freiheit besteht also im Glauben — selbstverständlich im Glauben nach dem Sinn des neuen Evangeliums. In Kraft dieses Glaubens haben wir weder ein Privilegium zum Müßiggang noch zum Bösen, wohl aber die Gewißheit, daß wir keines Werkes bedürfen zur Frömmigkeit und zur Seligkeit.[1] Darum ist „der Glaube allein die Gerechtigkeit des Menschen und aller Gebote Erfüllung". Es ist „eine gefährliche und finstere Rede, wenn man lehrt, die Gebote Gottes mit Werken zu erfüllen, da doch die Erfüllung vor allen Werken durch den Glauben muß geschehen sein, und die Werke nach der Erfüllung folgen". Daraus sieht man klar, daß der Christenmensch frei ist von allen Dingen und über alle Dinge, so daß er keiner guten Werke dazu bedarf, um fromm und selig zu sein.[2]

Was aber den äußerlichen Menschen betrifft, so soll er allerdings ein dienstbar Knecht aller Ding sein, und jedermann untertan. Denn hier ist nur der Anfang, die Vollendung folgt erst jenseits. Hier lebt er unter Menschen und muß mit ihnen umgehen. Nur muß er die Werke nicht tun in der Meinung, daß der Mensch dadurch fromm werde vor Gott; diese falsche Meinung kann der Glaube nicht leiden. Nicht gute fromme Werke machen einen guten Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke. Und nicht böse Werke machen den Menschen bös, sondern der böse Mensch macht böse Werke.[3] Die

---

[1] Alßo sehen wir, das an dem glaubenn eyn Christen mensch gnug hatt, darff keynis wercks, das er frum sei; darff es den keynis wercks mehr, ßo ist er gewißlich empunden von allen gepotten und gesetzen: ist er empunden, ßo ist er gewißlich frey. Das ist die Christlich freiheit, der eynige glaub, der do macht, nit das wir müßsig gahn oder übell thun mugen, sondern das wir keynis werks bedurffen zur frumkeyt und seligkeyt zu erlangen. (Weim. VII, 24 f. Erl. 27, 181.)

[2] Darauß man clar sihet, wie ein Christen mensch frey ist von allen dingen und ubir alle ding, alßo das er keyner gutter werck dazu bedarff, das er frum und seligk sey, sondern der glaub bringts ym alles uber flußsig (Weim. VII, 28, 19. Erl. 27, 186.)

[3] Gutte frum werck machen nymmer mehr ein guten frumen man, sondern eyn gutt frum man macht gutte frum werck. Böße werck machen nymmer mehr eynen bößen man, sondern ein bößer man macht böße werck. (Weim. VII, 32, 5. Erl. 27, 191.) Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera: mala opera non faciunt malum virum, sed malus vir facit mala opera (Weim. VII, 61, 26; Opp. var. arg. IV, 238). Höchst verhängnisvolle Worte!

Person aber macht nur der Glaube gut und nur der Unglaube bös.[1] Darum verwerfen wir die guten Werke nicht um ihrer selbst willen — das fehlte gerade noch! — sondern nur um des falschen Zusatzes willen, wegen der verkehrten Meinung,[2] die einer damit verbindet.

Jedermann sieht, daß dieser zweite Teil, der das äußerliche Leben behandelt, ohne rechten Abschluß ist, fast möchte man sagen, im Sand verläuft. Einen klaren Ausspruch über das, was man erwartet, enthält er nicht, und über das, was er enthält, geht er so kurz und so still hinweg, wie es sonst nicht Luthers Sache ist. Beinahe möchte man meinen, es habe Luther im Verlauf seiner Verhandlung eine Ahnung davon empfunden, was aus der Lehre, böse Werke machen keinen bös, werden müsse, und habe sich deshalb aus dem Staub gemacht.

Den Satz, den Luther anderthalb Monate früher in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft geschrieben hatte, den Satz, daß ein Gebot, der Kirche und der Menschen, ja selbst das eines Engels nur giltig sei, *insoweit es einer gelten lasse*, umgeht er völlig mit Stillschweigen. Und das ist doch für die Auffassung der von ihm gepredigten Freiheit von höchster Bedeutung. Warum dies Verhalten in einer so entscheidenden Sache? Sonst rennt Luther in dieser seiner ersten Zeit mit verdoppelter Wucht gegen jedes Bedenken los, und hier ist er auf einmal schweigsam. Offenbar denkt er in diesem zweiten Teil zunächst an das äußerliche Leben in der bürgerlichen und der staatlichen *Gesellschaft*. Hier müßte es aber zu den schlimmsten Folgen führen, wenn man den genannten Grundsatz gelten ließe. Deshalb gebot es die Klugheit, mit dem Worte Freiheit zurückhaltender zu sein. In der babylonischen Gefangenschaft aber redet er nur vom Leben in der *Kirche*, also vom *religiösen* Leben. Nach dieser Seite hin glaubte er sich keinen Zügel anlegen zu müssen. Darum stellte er dort ohne Scheu jenen verwerflichen Satz auf. Wie leicht konnte aber das Volk denken, es sei selbstverständlich, daß das in Geltung bleibe, was er erst vor einigen Wochen gesagt hatte. Jedenfalls lag der Gedanke nahe, auch in der bürgerlichen Gesellschaft gälten die Gesetze nur, wenn man sie *wolle* gelten lassen.

---

[1] Die person aber macht niement gut, denn allein der glaub, und niement macht sie boße, denn allein der unglaub. (Weim. VII, 33, 11. Erl. 27, 193.) Non enim personam bonam facit nisi fides, nec malam nisi incredulitas (Weim. VII, 62, 25; Opp. var. arg. IV, 239).

[2] Weim. VII, 34 f. Erl. 27, 194 f. Ähnlich im Sermon von den guten Werken (Weim. VI, 206, 35; Erl. 20, 199).

Sicher bringt es diese christliche Freiheit mit sich, daß sich einer in religiösen Dingen keinem Gebot, sei es des Glaubens, sei es des Lebens zu fügen braucht, außer insofern er will. Mag dieses Gebot ausgehen vom Papst oder von irgend einem Menschen oder auch von einem Engel, wir sind frei von allem.[1] Unsere Autonomie beschränken wollen, heißt eine ärgere Tyrannei üben als sie selbst der Türke übt. Wir dürfen uns das nicht gefallen lassen, denn der Apostel sagt: Werdet nicht Sklaven der Menschen (1. Kor. 7, 23). Wir würden aber Sklaven, wollten wir uns diesen tyrannischen Gesetzen und Anordnungen unterwerfen, durch die das Bewußtsein von unserer Freiheit in Fesseln geschlagen und Sünde und Untergang der Seelen in der Kirche gemehrt wird.[2] Dies die ausdrückliche Lehre Luthers.

Ein zweiter Grundsatz findet sich in dem Büchlein von der Freiheit des Christenmenschen zwar angedeutet, aber nicht weiter entwickelt, sei es, daß Luther selbst dessen Bedeutung nicht faßte, sei es, daß ihm vor dessen Tragweite graute. Denn damit ist jeder Gewissenlosigkeit und jedem Laxismus, um nicht zu sagen jeder Frechheit die Bahn geebnet. Nicht böse Werke, sagt er, machen den Menschen böse, sondern der Mensch macht böse Werke. Nun gibt es aber nur ein böses Werk, den Unglauben, wie es auch nur ein gutes Werk gibt, den Glauben, versteht sich den Glauben nach Luthers Sinn. Nur der Unglaube macht die Person böse, nur die böse Person macht die Werke böse. Nur der Glaube macht die Person gut und die gute Person macht die Werke gut. Wer den Glauben nicht hat, den persönlichen, den Spezialglauben, der hat nur

---

[1] Christianis nihil ullo jure posse imponi legum, sive ab hominibus sive ab angelis, nisi quantum volunt, liberi enim sumus ab omnibus . . . (Weim. VI, 537, 13. Opp. var. arg. V, 70.)

[2] Quidquid aliter fit, tyrannico spiritu fit . . . . . Hinc factum est, ut Ecclesiastici hodierni . . . . veram Ecclesiae libertatem non modo captivent, sed pessumdent penitus, etiam plus quam Turca, contra apostolum, qui dicit: Nolite fieri servi hominum. Hoc enim vere est hominum servos fieri, statutis et tyrannicis eorum legibus subjici (Weim. VI, 536. Opp. var. arg. V, 68). At nunc volunt sic conscientiam libertatis nostrae illaqueari, ut credamus bene a se geri quae gerunt, nec licere ea reprehendi aut inique gesta querulari, et cum sint lupi, videri volunt pastores (Weim. VI, 537. Opp. var. arg. V, 69). Attamen quia hanc . . . . libertatis Christianae felicitatem pauci noverunt, nec prae tyrannide Papae nosse possunt, ipse me hic expedio. . . . . Quis enim est homo peccati et filius perditionis, quam is, qui suis doctrinis et statutis peccata et perditionem animarum auget in Ecclesia? (Weim. VI, 537. Opp. var. arg. V, 70.)

böse Werke.[1] Wer aber den Glauben Luthers hat, der hat nur gute Werke. Böse Werke können einen nicht böse machen, wenn er nur anders Luthers Glauben nicht preisgibt. Wer diesen Glauben nicht hat, der ist böse, was er auch tue. Wer diesen Glauben festhält, der sündigt möglicherweise — wenn er anders ohne freien Willen sündigen kann —, aber er wird in keinem Fall böse. „Sei also Sünder und sündige fest, aber glaube noch fester, und freue dich in Christus, dem Sieger über Sünde, Tod und Welt. Gesündigt muß werden, so lang wir leben. Dieses Leben ist keine Wohnstätte für die Gerechtigkeit, sondern wir erwarten, sagt Petrus (2. Petr. 3, 13), einen neuen Himmel und eine neue Erde, da wird die Gerechtigkeit wohnen.[2] Dies ist der tiefste Sinn der Lehre von der christlichen Freiheit und das letzte Wort Luthers über sie.

33. Wer die Entwicklung dieser Gedankenreihe, deren Programm das Schreiben an Leo X. aufstellt, bis hieher verfolgt hat, der wird sich selber sagen, daß die Worte „Christiani sunt, qui Romani non sunt" eine viel weitere Bedeutung haben, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Sie haben nicht bloß einen antirömischen, also nicht bloß einen negativen, sondern auch einen positiven Sinn.

Wenn Luther nur hätte sagen wollen, daß einer, um ein rechter Christ zu werden, nichts weiter zu tun habe, als sich romfrei zu machen, dann hätte es all seiner sonstigen Lehren, die wir vernommen haben, nicht bedurft. Dann hätte er sich auf den kurzen Satz beschränken können, die wahre Kirche und das wahre Christentum sei nicht dort, wo Rom ist. Seine ganze Reform wäre dann ebenso ausschließlich negativ geblieben, wie etwa die sogen. Los-von-Rom-Bewegung, die keinem irgend etwas anderes zumutet, als daß er sich von Rom lossage. Mag er dann glauben

[1] Hierüber I², 528 f., 857 ff.

[2] Im Jahre 1521 schreibt er an Melanchthon: Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quamdiu hic sumus. Vita haec non est habitatio justitiae, sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus justitia habitat. (De W. II. 37. Enders, II, 208.) Wir hüten uns, in diese Stelle etwas hineinzulegen, was nicht aus ihr selber spricht. Wir überlassen es auch jedem zu urteilen, ob sie nur einen Widerspruch gegen „Katholische Eigengerechtigkeit oder auch Selbstquälerei" enthalte und die Mahnung, die Gläubigen sollen „fort und fort Buße tun und immer weiter streben, gefaßt auf die schwersten Anfechtungen" und so „im gläubigen und bußfertigen Streben, Kämpfen und Leiden der erst im andern Leben möglichen Vollendung harren, wo alle Sünde und Unreinigkeit in ihrem Innern abgetan sein wird" (so Köstlin, Luthers Theologie II², 216 f.).

oder treiben, was er will, um das fragt ihn niemand; er gehört schon zum Bund, weil er nun nicht mehr zu Rom gehört.

Luther hatte schon Anwandlungen, wenigstens in dieser ersten Epoche, und auch in den Wahnsinnsausbrüchen der letzten Zeit, die diesem Gedanken sehr nahe kamen. Auf die Dauer konnte es aber dabei nicht bleiben. Dagegen empörte sich schon seine Naturanlage. Luther und jeden denken und tun lassen, was er wolle, Luther und jeden nach seiner Façon selig werden lassen, wer kann sich das zusammenreimen! In der Theorie mag Luther den freien persönlichen Glauben und die christliche Freiheit predigen, aber in der Praxis wird sich jeder, der nicht das Schicksal des Karlstadt oder des Agricola teilen will, hüten, anders zu denken als Luther. Und dann war Luther klug genug, um einzusehen, daß man einer so festgefügten Macht gegenüber, wie die Kirche ist, mit der bloßen Negation auf die Dauer nicht standhalten kann.

Alles führte ihn somit dazu, seinem Wort einen *positiven* Sinn unterzulegen. Darum sagt er auch nicht bloß, das wahre Christentum sei nicht dort, wo Rom ist, sondern umgekehrt, es sei *dort, wo Rom nicht ist*. Das ist aber etwas ganz anderes.[1]

Natürlich versteht er dies nicht von der Stadt Rom und von der dort befindlichen Kirche im engeren Sinn, sondern von der katholischen Kirche in vollem Umfang des Wortes. Er will also sagen, *Christen seien nur die, die keine Mitglieder der römischen Kirche*

---

[1] Wir reden hier nur von der *Theorie*, nicht von der *Praxis*. Da standen die Dinge so, daß einer ein guter Lutheraner war, wenn er am Freitag Fleisch über die Gasse in sein Haus trug, obschon er an den übrigen Wochentagen nicht Brot genug zum essen hatte, daß er aber in den Verdacht des Papismus geriet, sobald er seine Rechtgläubigkeit nicht mehr durch Schimpfen auf den Antichrist und sein höllisches Geschwürm beurkundete. So sagt *Eberlin*: Als ainer zeu nechst sprach: hohe (?), in der stadt N. ist man *gut Evangelisch*, sie schlachen die pfaffen nyder als die hundt. Ein anderer sprach: ich wayß ain prediger, der ist gut Evangelisch, er schilt die pfaffen waidlich. Der drit redt von ainem und sprach: der ist gut Evangelisch, er hat die gantz fasten flaisch geessen. Item: der ist *gut Lutherisch*, er bychtet nit, er opfert nit, er achtet nach kainem feyrtag. (Ausgewählte Schriften, Enders I, 195.) Alßo fahen etliche an, und reytzen das volck widder Pfaffen und Münche . . . denn fallen die zuhörer drauff, nemens an, *nicht den glauben an Christum*, sondern den wahn und gefallen uber dieser rede (III, 209). Wie unzufrieden *Melanchthon* mit diesem Gebaren war, ist bekannt. Selbst Luther mußte bald schreiben: Es sind viel leichtfertige Leut, die meinen der Sachen des Evangelii mit dem Schwert und der Faust zu helfen und wollens wohl ausgericht haben, wenn sie Pfaffen und Münch schmähen oder beschädigen (10. Juli 1522. De W. II, 229. Weim. X, II, 196).

sind, oder nur die, die sich von den Lehren, den Einrichtungen, den Gesetzen der römischen Kirche, die sich von der römisch-katholischen Glaubenslehre über die Natur, die Autorität und die Rechte der Kirche losgemacht haben.

Damit ist ein Wort ausgesprochen, über dessen Tragweite Luther selbst erschrocken wäre, wenn er diese hätte ganz ermessen können, das Wort Trennung des Christentums von der Kirche.

34. Es bedurfte einer Entwicklung von Jahrhunderten unter unaussprechlichen innerlichen und äußerlichen Kämpfen, bis endlich klar wurde, was alles in diesem Gedanken eingeschlossen ist, Leugnung jedes äußerlich gestalteten Kirchenwesens, jedes kirchlichen Lebens, die Zurückweisung aller kirchlichen Autorität, aller kirchlichen Gebote und Einrichtungen, jeder bindenden Auslegung für das Wort der Schrift, jeder feststehenden und verpflichtenden dogmatischen Formel, jedes von der Kirche aufgestellten Glaubensbekenntnisses, kurz die Verwerfung von allem und jedem, was zum Begriff der römischen Kirche, oder wie man jetzt gern sagt, der Priesterkirche, der Sakramentskirche, der Autoritätskirche, zum Begriff der alleinseligmachenden Kirche gehört. Seitdem man mit dem Wort von Verinnerlichung oder Vergeistigung des Christentums ernst gemacht hat bis zu dem Grade, daß man als das echte Christentum nur noch gelten läßt, was unnennbar, unfaßbar, ohne Form und Formel, selbst dem eigenen Geist unzugänglich im Innersten des Gemütes schlummert, seitdem wissen wir erst, wozu Luthers Satz den Anstoß gegeben hat. Das hätte damals einer, der Luthers Fäuste sah und Luthers derbe Worte gleich Hämmern pochen hörte, sich nicht träumen lassen, daß diese seine Worte das Christentum in einen solchen Zustand des Nebels sollten versetzen können. Das alles wirkten sie erst viel später, aber es lag darin begründet.

Zunächst ergab sich durch den von Luther ausgesprochenen Satz die Ansicht, daß das Christentum vom sichtbaren Kirchenwesen losgelöst sein müsse. Wo man mit Luther sagt: Christiani sunt, qui Romani non sunt, dort ist das Christentum nicht bloß von Rom frei, sondern auch frei von der Kirche. Dieses einzige Wort hat Christentum und Kirche voneinander getrennt und damit die Kirche ins Reich des Unsichtbaren verwiesen, das Christentum aber zu einer rein innerlichen und ausschließlich persönlichen Religion, oder vielmehr zu einem leeren Gedankending gemacht.

Und das war nur selbstverständlich und notwendig. Indem Luther Diesseits und Jenseits auseinanderriß, mußte er auch Christentum und Kirche auseinanderreißen. Denn die Kirche

ist ja nichts anderes als das im Diesseits mit irdischen Mitteln verwirklichte und in irdischen Formen dargestellte Reich Gottes. Luther glaubte das wahre Reich Gottes, das reine Christentum nicht besser herstellen zu können als dadurch, daß er alle sinnfälligen Ausgestaltungen hinwegschaffte. Er faßte nicht, daß der abstrakte Begriff des Christentums ohne die konkrete Verwirklichung, die ihm Christus in der Kirche verliehen hat, nicht festgehalten werden kann, und daß somit auch das sogenannte reine Christentum jedem unter den Händen entschwinden muß, der es, seiner konkreten Gestalt entkleidet, in die Hände fassen will. Den Nachfolgern Luthers erging es hiebei wie einem, der den Diamant verbrennt, weil er hofft, es werde ihm dann der reine Oktaeder zurückbleiben.

Auf die spätere Ausgestaltung und die Schicksale dieser reformatorischen Grundsätze können wir hier nicht eingehen. Uns bleibt nur die Aufgabe, zu erwägen, welche Folgen sich hieraus für das Luthertum in seiner frühesten Entwicklung ergaben. Dies ist leicht zu bewerkstelligen, denn die Ergebnisse drängten sich so rasch zur Anerkennung und zur Durchführung, daß die Folgen mitunter fertig waren, ehe sich Luther deren Voraussetzungen klar gemacht hatte.

35. Die erste und nächste Konsequenz war die vollständige Zerbröckelung, und damit die Demokratisierung, oder wie man meistens sagt, Laisierung des Christentums. Zur Durchführung dieses Ergebnisses wirkten bei Luther zwei Gedankenrichtungen zusammen, die kaum mehr einander entgegengesetzt sein könnten, die aber hier von zwei verschiedenen Seiten auf das gleiche Ziel hinarbeiteten.

Luther, aufgewachsen in den gallikanischen Grundsätzen der Konstanzer und der Basler, und mehr, als er selbst ahnte, beeinflußt von denen des Husitismus, hatte längst vor seinem Auftreten über die Kirche höchst geringschätzige, fast möchte man sagen, gar keine Begriffe. Es kostete ihm keine Verleugnung seiner früheren theologischen Ansichten, als er sich seit der Leipziger Disputation mit Bewußtsein an Wiclif und Hus anschloß. Von dem krassen Realismus dieser seiner beiden Wegweiser lernte er eben die Unterscheidung zwischen Kirche und Christentum. Denn nur ein ganz einseitiger Realist kann die Idee des Christentums als selbständig außerhalb ihrer Verwirklichung in der konkreten Kirche und als unabhängig von ihrer sichtbaren Existenz denken. Luther selbst jedoch war ursprünglich ganz und gar Nominalist. Derlei Widersprüche haben natürlich bei ihm nichts zu bedeuten, vielleicht begriff er nicht einmal die ganze Tiefe des Gegensatzes zwischen den beiden Lagern. Was der kirchlichen Lehre entgegenstand, das war ihm willkommen, in diesem

einzigen Stück zeigte er sich wirklich weitherzig. Nach dem Vorgang der Realisten fühlte er sich beruhigt über den Zweifel, ob man denn auch Christ bleiben könne, wenn man leugne, daß Christus das Christentum nur in der kirchlichen Form gestiftet hat. Nach dem Vorgang der Nominalisten suchte er für alle Fälle die Autorität und den übernatürlichen Charakter der Kirche zu beseitigen, wenn es denn doch nicht so leicht gelingen sollte, die Kirche ganz zu vernichten. Gelang es auf dem Weg des Realismus, dann war die ganze Schwierigkeit überwunden, denn dann war die Kirche zerstört und in eine unsichtbare Geistesgemeinschaft aufgelöst. Gelang das nicht, so konnte man der Kirche immer noch auf dem Weg des Nominalismus ihre Bedeutung nehmen, und das auf eine sehr einfache Weise. Man löste die Kirche in Staub und Trümmer auf; sie hatte dadurch ihre organische und hierarchische Wesenheit, d. h. ihre wahre Natur verloren und konnte nicht mehr lästig fallen. Blieb also die Kirche, so waren die Menschen, die einst zur hierarchischen Kirche gehört hatten, nur mehr als Ziffern oder Individuen vorhanden. Damit war für den Nominalisten die ganze Schwierigkeit gelöst. Dann sind eben alle *Individuen*, die zur Kirche gehören, die einzelnen Bausteine der Kirche, und die Kirche ist weiter nichts als die gedachte Summe aus ihnen. Ob sich eine solche Gesellschaft ihrem inneren Wesen nach von einer Herde unterscheide, darum machte sich Luther keine Sorge. Der Herr kennt die Seinen! Die Logik war ja nie an seinen Kopfschmerzen schuld, und wo er einen Bibelspruch fand, da schlug er mit diesem jedes Bedenken nieder. Der Gedanke, daß ein Gebäude etwas ganz anderes ist als die Summe aller Steine, und ein Organismus mehr als die Teile in eine Schachtel zusammengeworfen, ist dem Nominalisten kaum zugänglich. Für ihn ist die allgemeine Idee schlechthin nicht vorhanden. Sein krasser *Individualismus* kennt nur konkrete Einzeldinge. Diese zusammengerechnet oder zusammengeleimt sind für ihn das Ganze.[1] Und so faßte auch Luther, insofern er Nominalist war, den Begriff der Kirche auf: sie war für ihn nichts weiter als ein Haufe von Christen, die alles waren, nur nicht römisch, d. h. nicht durch die hierarchische Verfassung zu einer organischen Einheit verbunden, eine wahre Sozialdemokratie mit christlichem Namen und mit einem Rest von kirchlichen Formen. Von *Autorität* und von *Hierarchie* konnte keine Rede mehr sein.

36. Daraus folgte aber ein Zweites. Hatte der Nominalismus seine erste Aufgabe erfüllt, nämlich die Kirche durch Vernichtung ihres

[1] Die genauere Ausführung über diesen Gegenstand enthält das 4. Buch.

organischen und hierarchischen Charakters in Schutt wie zur Formlosigkeit verwandelt, dann war das, was man allenfalls noch Kirche nannte, der leere Aggregatzustand von unzähligen Staubkörnern, die bei diesem Zerstörungswerk allein zurückgeblieben sind. In diesem menschlichen Sandhaufen ist aber ein Stäubchen wie das andere. Am allerwenigsten können so derbe Hände, wie sie Luther hat, einen Unterschied daran greifen. Für ihn bleiben nur Monaden, Moleküle, Atome, Christen schlechthin ohne jede nähere Bestimmung.[1] Was Bakunin von der anarchistischen Auflösung

[1] Das zeigt sich besonders in den Briefen Luthers. Es ist lediglich der Macht des alten Herkommens zuzuschreiben, wenn er am 10. Juli 1522 an die Kirch zu Erfurt schreibt (Enders III, 430 f.). Aber das ist auch das einzige Mal, daß er aus der Rolle fällt. Sonst schreibt er ja wohl manchmal an „ayn christliche gemain der Stat Eßling (11. Okt 1523. Enders IV, 242), an die Gemeine zu Olsnitz (4. Dez. 1523. De W. II, 438) und an die zu Pensa (De W. V, 799). Regelmäßig schreibt er „dem armen Häuflein Christi zu Wittenberg" (De W. II, 60. Februar 1522, s. Enders III. 291); an die Christen ym Nidderland (Juli 1523. Enders IV, 196. De W. II, 362), den Außerwelten lieben Freunden gottis, allen Christen ze Righe (Riga), Revell und Tarbthe ynn Liefflland (Enders IV, 198. De W. II, 374); allen Christen der Gemeine zu Leisnig (De W. II, 382; Erl. 22, 106; Ende Januar 1523. Enders IV, 71); den lieben berüffenen unnd gläubien (sic) Kindern gottes, allen Christen zu Wormbs (24. Aug. 1523. Enders IV, 216; De W. II, 392); an die Christen zu Augspurg (11. Dez. 1523. Enders IV, 264; De W. II, 440); an die Christen zu Straspurg (15. Dez. 1524. Enders V, 83; De W. II, 576): allen lieben Christen zu Reutlingen (4. Jan. 1526. Enders V, 302; De W. III. 79); allen frommen Christen zu Erfurt (aus dem Jahre 1527. De W. III, 227; Erl. 53, 411); allen fromen Christen zu Zwickau unter den falschen Brüdern (21. Juni 1531. De W. IV, 265; Erl. 54, 236). Die Aufschriften an die Christen in Bremen (De W. III, 65; Erl. 53, 348), und an die in N. bei Freyberg (De W. IV, 267; Erl. 54, 238) stammen nicht von Luther selbst (s. Weim. XVIII, 215 ff.). Demzufolge läßt sich leicht begreifen, daß er den Namen „Lutherische" mit doppeltem Widerwillen hörte. Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heissen . . . Nitt alßo, lieben Freund, last uns tilgenn die parteysche namen und Christen heyssen, des lere wir haben. (Weim. VIII, 685, 4. Erl. 22, 55.) Damit hängt die Einführung des Wortes Christianismus zusammen (Lutherpsychologie 2, 163; unten V, n. 38.) Das alles wäre schon recht, hätte nur Christus das Christentum in abstracto, und nicht in der konkreten Form der Kirche gegründet. Und auch jetzt ließe es sich noch durchführen, wenn alle in der Kirche lebten, denn dann gälte bei allen Kirche und Christentum als eines und dasselbe, wie es ja in der Tat sein sollte, und eine Mißdeutung wäre unmöglich. Wenn aber so viele Absonderungen vom Christentum Christi auftreten, dann müssen leider unterscheidende Namen eingeführt werden zur Schande des christlichen Namens. Ob die Überschrift des Briefes vom 11. April 1533 „an die evangelischen Christen zu Leipzig" von Luther selbst ist, läßt sich aus den Ausgaben

der bürgerlichen Gesellschaft in der Zukunft erwartet, das hat Luther auf dem religiösen Gebiet längst zustande gebracht, die allgemeine Gleichheit durch die allgemeine Zerbröckelung.

So verstehen wir sein Buch „An den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen Standes Besserung", die erste der drei großen Brandschriften.

Die Flugschrift kommt für uns an diesem Ort nur in Betracht unter dem gedachten Gesichtspunkt. Alle weiteren Rücksichten lassen wir hier bei Seite, die unerreichbare Kunst, die Leidenschaften aufzuhetzen,[1] die Meisterschaft in der Demagogie, die Luther schwerlich irgendwo so vollkommen beweist wie hier, die schlaue Scharfsinnigkeit, die auch das Fernstliegende und die gleichgiltigste Lappalie an den Haaren herbeizuziehen versteht, wenn nur Hoffnung besteht, daß die Verstimmung dadurch genährt werden kann. Das alles sind Nebensachen, und oft recht kleinliche und kindische Nebensachen. Die Hauptsache aber, auf die es ihm vor allem übrigem ankommt, ist die volle Auflösung der Kirche durch die Niederlegung, wie er selber sagt, der drei Hauptmauern, auf die sie gebaut ist.

Die erste Mauer ist die Scheidewand zwischen dem geistlichen Stand und dem Laientum. Die Auffassung von der Kirche als einer priesterlichen oder hierarchischen Anstalt, das fühlt Luther wohl, muß vor allem zerstört sein, dann fällt die Kirche von selbst in Splitter und Stäubchen auseinander. Was die von Christus gestiftete Kirche ausmacht, das ist ja nicht die Zahl der zu ihr gehörigen Steinchen, sondern das aus dem Fundament herauswachsende hierarchische Gefüge, das sie zu einem organischen Ganzen zusammenschließt. Mit richtigem Instinkt fühlte Luther, daß er Fundament, Gerippe und Schlußgewölbe, — denn das ist die Hierarchie in der Kirche — zuerst müsse vernichtet haben, dann ergebe sich alles weitere von selbst.

Deshalb leitet er seine Schrift mit der captatio benevolentiae ein, vielleicht wolle Gott seiner Kirche durch den Laienstand

---

(Enders IX, 290. De W. IV, 443; VI, 141; Erl 55, 7) nicht ersehen. Wenn ja, dann beweist der Zusatz am besten, daß ihm ein Licht in dieser Sache aufgegangen ist.

[1] Das sind verhältnismäßig noch zahme Worte, wenn er sagt: Wem kan man schult geben, das kein zucht, kein straff, kein regiment, kein ordnung in der Christenheit ist, den dem Bapst, der durch solch sein eygen vormessene gewalt allenn prelatenn die handt zuschleust die ruttenn nympt, und allen unterthanen die handt auff thut, und freyheit gibt odder vorkeufft? (Weim. VI, 429, 23; Erl. 21, 308.) Den es ligt yhe zu Rom niemandt etwas dran, was recht odder unrecht, sondern was gelt odder nit gelt ist. (Weim. VI, 431, 12; Erl. 20, 310.)

helfen.[1] Nachdem er sich so dessen Gewogenheit gesichert hat, geht er daran, die Hauptmauer niederzulegen. Diese besteht, wie er sich ausdrückt, in der Lehre, die geistliche Gewalt sei über die weltliche.[2] Diese stroherne und papierene Mauer umzublasen, sei die erste Aufgabe. Die geringschätzige Meinung, die er von dieser Mauer hat, macht, daß er dies Unternehmen sehr leicht nimmt. Aber bei der Stimmung seiner Leser reichte auch leicht etwas hin.

Die Unterscheidung eines geistlichen und eines weltlichen Standes, sagt er, sei ein fein Comment und Gleißen. Denn alle Christen seien geistlichen Standes ohne Unterschied, außer dem des Amptes. Paulus sage ja, daß wir alle ein Körper sind, daß jedes Glied sein eigenes Werk hat, soweit es dem andern dient.[3] Das komme daher, daß wir alle eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben. Denn Taufe, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich[4] und ein

---

[1] Ich hab unserm furnehmen nach zusammen tragenn etlich stuck Christlichs stands besserung belangend, dem Christlichenn adel deutscher Nation furtzulegenn, ob got wolt doch durch den layen standt seiner Kirchen helffen. (Weim. VI, 404, 12. Erl. 21, 277.) Wieder eine der Ideen, die Luther, wie später gezeigt wird, von Occam und vom extremen Gallikanismus erhalten hat.

[2] Weim. VI, 406, 25. Erl. 21, 280.

[3] Andere Menschen könnten aus diesen Worten das gerade Gegenteil von dem folgern, was Luther folgert. Er legt alles Gewicht auf das Wort, daß jedes Glied dem andern dienen muß. Aber folgt daraus, daß alle verpflichtet sind, dem gemeinen Besten zu dienen, die Gleichheit aller untereinander? Auch der Kaiser ist nicht Herr im unbeschränkten Sinn, sondern verpflichtet, allen zu dienen. Der Feldherr ist so gut oder vielmehr weit mehr Diener des Ganzen und damit aller, als der gemeine Mann. Darum nennt sich ja der Papst servus servorum Dei. Daß aber dadurch das eigene Amt, das einer bekleidet, nicht beeinträchtigt wird, das sagt Paulus (1. Kor. 12, 12 ff.) entschieden genug, indem er hervorhebt, daß das Auge, das Ohr, jedes seine besondere Aufgabe hat. Und Luther selbst muß zugeben, daß das Amt einen Unterschied macht. Nun aber ist das priesterliche Amt, das Amt des Seelsorgers, das des Bischofs nicht ein bloßer Name, nicht eine leere Ordensdekoration, sondern ein öffentliches Amt im vollen Sinn des Wortes zum Dienste der Gemeinschaft, und die Würde ist erst eine Folge des Amtes. Darum sagt der Apostel, daß zum Bau des Leibes Christi, d. h. der Kirche, und zum Vollzug des Dienstes (opus ministerii) eine Scheidung der kirchlichen Ämter von Gott angeordnet ist. Demzufolge sind einige Apostel, einige Propheten, einige Evangelisten, andere Hirten und Lehrer (Eph. 4, 11). Das sind also keine bloßen Ehrenauszeichnungen, sondern von Gott eingesetzte Ämter, von denen der Bestand des kirchlichen Gemeinwesens abhängt.

[4] Hier beginnt Luther wieder seine „neue Logik" spielen zu lassen. Er will beweisen, daß der geistliche Charakter nicht vom christlichen Charakter verschieden sei, und geht zu diesem Behufe hier und im folgenden von der Voraussetzung aus, Christ und

Christenvolk.[1] Also seien alle gleiche Christen.[2] Daß der Papst oder der Bischof weihe, das mache Gleißner und Ölgötzen, aber keinen Christen oder einen geistlichen Menschen. Demgemäß würden wir durch die Taufe zu Priestern geweiht, wie uns ja St. Peter ein königliches Priestertum und ein priesterliches Königtum nenne, und wie die Offenbarung sage, daß uns Christus in seinem Blut zu Königen und zu Priestern gemacht habe[3] Denn wäre nicht eine höhere Weihe in uns,

geistlich sei eines und dasselbe. In der alten Logik führte dieses Beweisverfahren einen Namen, der nicht zu den Schmeichelworten gehört.

[1] Als wenn das jemand bestritten hätte, daß Glaube und Taufe den Christen machen, und daß alle als Christen einander gleich sind. Aber wenn alle als Deutsche einander gleich sind, und wenn die Unterscheidung in Deutsche erster und zweiter Güte schlechterdings verwerflich ist, folgt daraus, daß der Kaiser und die deutschen Fürsten mit dem Fabrikarbeiter und mit den Bauern auf eine Stufe zu stellen seien? Sind also die Christen, insofern sie Christen sind, alle einander gleich, was nie jemand bestritten hat, was hat das mit der Behauptung zu tun, daß das priesterliche Amt somit auch keinen Unterschied begründen könne? Warum geht Luther nicht ein paar Verse weiter, um die Lehre Pauli vollständig kennen zu lernen? Einige, sagt der Apostel, hat Gott in der Kirche zu Aposteln, zu Propheten, zu Lehrern gesetzt, so wie er einigen besondere außerordentliche Gnadengaben verliehen hat. Sind deshalb alle Apostel? Sind alle Propheten? Sind alle Lehrer? Haben deshalb alle die außerordentlichen Gnadengaben? (1. Kor. 12, 28 ff)

[2] Man hats erfunden, das Bapst, Bischoff, Priester, Kloster volck wirt der geystlich stand genent, Fursten, hern, handtwercker und ackerleut der weltlich stand, wilchs gar ein feyn Comment und gleyssen ist .... Dan alle Christen sein wahrhafftig geystlichs stands, und ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein, wie Paulus (1. Kor. 12, 12 ff.) sagt, das wir alle sampt ein Corper seinn, doch ein yglich glid sein eygen werck hat, damit es den andern dienet. Das macht allis, das wir eine tauff, ein Evangelium, eynen glauben haben, unnd sein gleiche Christen, den die tauff, Evangelium und glauben, die machen allein geistlich (?) und Christen volck (Weim. VI, 407, 10. Erl., 21, 281.)

[3] Das aber der Bapst odder Bischoff salbet, blatten macht, ordiniert, weyhet, anders dan leyen kleidet, mag einen gleysner oder olgotzen machen, macht aber nymmer mehr ein Christen odder geystlichen Menschen (wiederum die „neue" Logik!). Dem nach so werden wir allesampt durch die tauff zu priestern geweyhet wie sanct Peter (1. Pet. 2, 9) sagt: yhr seit ein kuniglich priesterthum, und ein priesterlich kunigreych, und Apoc. (5, 10): Du hast uns gemacht durch dein blut zu priestern und kunigen. (Weim. VI, 407, 18. Erl. 21, 281). Wiederum verschweigt Luther die Worte, die bei Petrus unmittelbar vorhergehen, um anzuzeigen, in welchem Sinne die Worte vom allgemeinen Priestertum gebraucht sind: Ihr aber sollt lebendige Bausteine sein für das geistige Haus, ein heiliges Priestertum, um geistige Opfer darzubringen (1. Pet. 2, 5). Aber freilich, diese ausdrückliche Erklärung konnte Luther hier nicht brauchen. Als Belegstelle für seine Lehre von der unsichtbaren Kirche mochte sie ihm Dienste leisten, nicht aber zum Erweis dafür, daß auch Schuster und Schneider den Priesterdienst in der sichtbaren Kirche ebenso vollziehen können wie der vom Bischof geweihte Priester.

so könnte uns des Papstes oder des Bischofs Weihe nicht zu Priestern machen und mit den priesterlichen Vollmachten bekleiden.[1] Darum sei des Bischofs Weihe nichts anderes, als wenn der große Haufe, in dem alle die gleiche Gewalt haben, einen aus aller Mitte nähme und ihm befähle, dieselbe Gewalt für die anderen auszuüben, oder als wenn zehn Brüder, Königskinder und gleiche Erben, einen erwählten, für sie das Erbe zu regieren. In diesem Fall wären alle Könige und gleicher Gewalt — was freilich im höchsten Grade zu bestreiten ist,[2] — und doch regierte einer für sie.[3] Darum hätten ja auch in alten Zeiten die Christen ihre Bischöfe selber erwählt, die darnach von andern Bischöfen „bestätigt" wurden: ohne all das Prangen, das jetzt regiert.[4] Kurz, was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon zum Priester, zum Bischof, zum Papst geweiht ist, obwohl es nicht jeglichem

---

[1] Dan wo nit ein hoher weyen in uns wäre, den (eine höhere Weihe als jene, die) der Bapst odder Bischof gibt, so wurde nymmer mehr durch Bapsts unnd Bischoff weyhen ein priester gemacht, mocht auch noch meß halten, noch predigen, noch absolvieren (Weim. VI, 407, 25. Erl. 21, 281.) Demgemäß konnte die Würde, die Paulus als Apostel bekleidete, nicht höher sein als die, welche er durch die Beschneidung als Sohn Abrahams besaß! Ungefähr dieselbe Logik, wie wenn ein Kritiker sagte: Es kann nicht sein, daß Napoleon Kaiser der Franzosen gewesen sei; denn wer nicht von Geburt aus die höhere Weihe des Franzosentums an sich trägt, kann nicht zur Herrschaft über die Franzosen gelangen.

[2] Das ist ein sehr unglücklich gewähltes Beispiel. Wenn alle von Geburt Könige und von gleicher Gewalt wären, so müßten sie entweder das Reich in ebenso viele Königreiche teilen, oder sie müßten, wenn sie einem aus ihnen das ganze Reich übertrügen, auf ihre königliche Gewalt verzichten. Das könnte eine schöne Regierung abgeben, wenn sie einen zum König einsetzten und daneben selbst die gleiche Gewalt beibehielten. Die Polen haben etwas davon verwirklicht.

[3] Darumb ist des Bischoffs weyhen nit anders, den als wen er an stat und person der gantzen samlung eynen auß dem hauffen nehme, die alle gleiche gewalt haben, und yhm befilh, die selben gewalt fur die andern außzurichten, gleich als wen tzehen bruderkuniges kinder, gleich erben, einen erweleten, das erb fur sie zu regieren, sie weren yhe alle kunige und gleicher gewalt, und doch einem zu regieren befolen wirt. (Weim. VI, 407, 29. Erl. 21, 281. f.)

[4] Auff dise weyße erweleten vortzeyten die Christen auß dem hauffen yhre Bischoff und priester, die darnach von andern Bischoffen wurden bestetigt on alles prangen, das itzt regiert. (Weim. VI, 408, 4. Erl. 21, 282.) Wenn die andern Bischöfe die Wahl auch nur bestätigt hätten, so machte das schon die ganze Beweisführung Luthers hinfällig. Die Geschichte behauptet aber, daß sie die vom Volk Gewählten auch zu Bischöfen geweiht haben. Davon scheint Luther nichts zu wissen oder nichts wissen zu wollen.

ziemt, dieses Amt auszuüben.[1] Weil aber alle Priester sind, darum soll sich keiner ohne unsere Bewilligung und ohne unsere Erwählung anmaßen, dieses Amt auszuüben. Denn was gemein ist, das darf niemand an sich nehmen ohne der Gemeine Wille und Befehl.[2] Und setzt man ihn ob solches Mißbrauches ab, dann ist er wieder wie zuvor.[3] Wird ein Priester abgesetzt, so ist er nimmer Priester.[4] Die Rede vom unauslöschlichen Charakter ist Erdichtung und weiter nichts. Schuster, Schmiede, Bauern sind geweihte Priester und Bischöfe.[5] Wollte das geistliche Amt dies nicht zugestehen, dann sollte man den Schneidern und Schustern, den Köchen und Bauern verbieten, für Papst und Bischöfe, für Priester und Mönche Schuhe und Kleider zu machen, zu kochen und ihnen Zins zu zahlen.[6] Darum soll nur einfach die weltliche Obrigkeit zugreifen und ihr Schwert gebrauchen, sie treffe dann, wen sie treffe. Die Laien sind so gut geistliche Christen, wie die Geist-

---

[1] Dann was auß der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey, ob wol nit einem yglichen zympt, solch ampt zu uben. (Weim. VI, 408, 11. Erl. 21, 282.) Es wird in dieser ganzen Sache immer sonderbarer. Nun ist jeder in der Taufe zum Priester geweiht, und darf nicht einmal die Rechte und die Pflichten, die er in der Taufe erhalten hat, ausüben. Und dann die weitere Frage: Wer hat denn die Autorität dazu, um ihn in der Ausübung seiner christlichen Rechte zu hindern?

[2] Dan was gemeyne ist, mag niemandt on der gemeyne willen und befehle an sich nehmen. (Weim. VI. 408, 16. Erl. 21, 282.) Wie soll er es auch sich nehmen, wenn er es ohnehin schon besitzt? Was kann ihm die Gemeinde geben, das er nicht aus eigenem Recht und aus eigener Kraft besäße? Ist jenes Priestertum, das von der Taufe stammt, Gemeingut oder jedem persönlich eigen?

[3] Und wo es geschehe, das yemandt erwelet zu solchem ampt und durch einen mißprauch wurd abgesetzt, so were ehr gleich wie vorhyn. (Weim. VI, 408, 17. Erl. 21, 282.) Ja war er denn jemals mehr als vorhin? Hier hat das Wunderbare in dieser ganzen Lehre den höchsten Grad erreicht: er soll verlieren, was er nie hatte, und wieder werden, was er ohnehin ist und was ihm niemand nehmen konnte.

[4] Alßo warhafftig ist ein priester nymmer priester, wo er abgesetzt wird. (Weim. VI, 408, 21.) Aber nochmals: War er denn Priester vor seiner Absetzung? Sind denn Luthers Pastoren Priester, so lang sie im Amt sind? Sie sind doch nur Priester, insofern sie durch die Taufe Christen sind, und getauft bleiben sie auch jetzt.

[5] Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handwercks ampt und werck hat, unnd doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe (Weim. VI, 409, 5. Erl. 21, 283).

[6] Szo solt mann auch vorhyndern den schneydern, schustern, steynmetzenn, tzymmerleutenn, koch, kelnern, bawrn und alle zeitlichen handwerken, das sie dem Bapst, Bischoffen, Priestern, Munchen kein schu, kleider, hauß, essen, trinken machten, noch tzynß geben (Weim. VI, 409, 22. Erl. 21, 284).

lichen. Diese göttliche Wahrheit, die wir in der Taufe beschworen haben, können wir nicht um der Menschen willen niederlegen. Die Christenheit also berauben lassen, wäre des Endechrists Spiel oder sein nächstes Vorspiel.[1]

37. Soweit die Lehre Luthers ihrem Wortlaut nach.[2] Über ihren Sinn und ihre Wirkung brauchen wir nicht lange Untersuchungen anzustellen. Luther hat sich bei dieser Gelegenheit gegen die Logik mehr als gewöhnlich Gewalttätigkeiten erlaubt — und er war doch auch sonst nicht eben rücksichtsvoll gegen sie. Aber er durfte es diesmal. Denn er war Demagog genug, um zu verstehen, daß einen die Massen von der Logik dispensieren, wenn man ihnen allgemeine Gleichheit, Schlaraffenleben und Freiheit von Autorität und von Lasten verspricht.

Nun aber, was hat er damit erreicht? Auf den ersten Eindruck hin möchte man glauben, daß er der großen Menge bewiesen habe, was ihr von jeher bekannt war. Denn das Dogma vom allgemeinen Priestertum war ja doch nichts, was je als Geheimlehre wäre behandelt worden.[3] Und wenn es etwa nicht genug war eingeschärft worden, so genügte es ja, es aus der Vergessenheit hervorzurufen und, was noch wichtiger war, den Christen die hohe Würde begreiflich zu machen, die sie durch die Taufe überkommen, und die großen Verpflichtungen, die sie damit übernahmen. Jedoch Luther hatte es weder auf das eine noch auf das andere abgesehen. Er verfolgte dabei keinen positiven, am allerwenigsten einen moralischen Zweck, sondern lediglich einen negativen; er wollte nicht ein Dogma einschärfen, sondern ein Dogma untergraben. Für ihn kam es *nicht* darauf an, den Massen einzuschärfen, *daß sie alle Priester seien*, sondern darauf, ihnen einzureden, *daß die Priester nicht Priester seien*.

Damit hat er nicht die gewöhnlichen Christen emporgehoben, sondern nur die *Priester herabgezogen*, und nicht bloß die Priester, sondern auch das *christliche Volk*. Der katholische Prediger, der z. B. bei der

---

[1] Das zu besorgen ist, es sey des Endtchrists spiel odder sein nehster vorlaufft (Weim. VI, 411, 6. Erl. 21, 286).

[2] Es ist nicht nötig, auf die übrigen Stellen einzugehen, in denen Luther dieselben Sätzen wiederholt. So z. B. De captiv. babylon. (Weim. VI, 564; Opp. var. arg. V, 106). Daß eine christliche Gemeine Recht und Macht habe (Weim. XI, 408 ff. Erl. 22. 140 ff.) De instituendis ministris ad Senatum Pragensem (Weim. XII, 169 ff. Opp. var. arg. VI, 494 ff.) u. a. m.

[3] Vgl. *Lactant.* Instit. 6, 24 (*Migne* P. L. VI, 726 f.) *Ambros.* In Evang. huc. l. 5, n. 33; l. 8, n. 52. *Augustin.* Civ. Dei 20, 10. Leo *Mag.* Sermo 4 (3), 1. *Migne* P. L. LIV, 148). *Gregor. Mag.* Moral. l. 25, n. 15. Die Lit. hierzu s. Kirch. Lex. III², 546, f.

Primizfeier eines neugeweihten Priesters die Würde des Priestertums im Alten und im Neuen Bunde geschildert hat, und dann zum Schluß den Gläubigen sagt, sie alle hätten auch durch die Taufe ihren Anteil an dieser Würde und an ihren Verpflichtungen,[1] denn der Charakter der Taufe sei ja nichts anderes als die Teilnahme am Priestertum Christi,[2] und der Charakter des Priesters sei nur die Vollendung des Taufcharakters,[3] dieser allerdings hebt den Christen zur höheren Erfassung seines Berufes. Luther schlug den entgegengesetzten Weg ein. Er machte zuerst das Priestertum verächtlich, wie nur er es konnte, daß der Name Priester schon ein Schimpfwort und ein Ärgernis ward. Und dann ging er hin und sagte den Christen, sie seien alle selber Priester, das gehässigste, was sie jetzt kannten. Das müßte doch seltsam zugegangen sein, wenn die guten Leute so eine größere Achtung vor sich und einen heiligen Stolz auf ihren Christenstand sollten erlangt haben. Die Erfahrungen über die grenzenlose Selbstwegwerfung seiner neuen Christen, über die er alsbald unaufhörlich so bittere Äußerungen ausstieß, sollten ihn zur Genüge darüber belehren, daß er hiedurch die Christenheit nicht geheiligt, sondern entheiligt, nicht vergeistigt, sondern laisiert, ja vollständig verweltlicht hatte.

38. Eines hatte er allerdings für den Augenblick erreicht, daß sich die Laien nunmehr ganz merkwürdig eifrig um die kirchlichen Dinge annahmen. Doch auch davon sollte Luther in kurzer Frist die dunkle Seite gründlich erfahren. Für die erste Zeit freilich spornte er selber die zu Priestern erhobenen Laien zum Eingriff in die kirchlichen Rechte oder vielmehr zur Anmaßung dieser Rechte, insbesondere zur widerrechtlichen Aneignung des Lehramtes an.

Darum fährt er in der Schrift an den Adel fort, die Mauern umzustürzen, die, wie er behauptet, die Kirche Gottes gegen die Wahrheit abschließen. Die zweite Mauer dieser Art ist für ihn die Lehre, nur der Kirche, vor allem dem Papst, gebühre es, die Schrift auszulegen. Davon, erklärt er, könne keine Rede sein. Er wolle gar nicht davon sprechen, wie viel ketzerische, unchristliche, ja unnatürliche Gesetze im geistlichen Recht stünden. Auch nicht davon, daß der Papst viel mehr geirret habe, und daß

---

[1] *Durandus*, Rationale div. off. l. 1, c. 8. n. 5 ff. (Lugdun. 1560, 37.)

[2] *Thomas* 3. q. 63, a. 3.

[3] Vgl. *Bonavent.* 4. d. 24. p. 2. a. 1. q. 1, 2 (1889, IV, 622). Scheeben, Mysterien des Christentums[1], 561 ff.

die Mehrzahl der Päpste ohne Glauben gewesen seien.[1] Auch die Berufungen auf die Heilige Schrift, die sie immer vorbrächten, hätten keine Bedeutung. Wohl aber das Wort Christi, daß alle Christen sollen gelehrt werden von Gott (Joh. 6, 45). Können also der Papst und die Seinen böse und ohne den rechten Glauben sein, warum soll man denn nicht den frommen Christen folgen, die den rechten Glauben, Geist, Verstand, Wort und Meinung Christi haben?[2] Die Hauptsache jedoch sei, daß wir alle Priester seien, alle — so behauptet Luther — einen Glauben, ein Evangelium, einerlei Sakrament hätten. Wie sollten wir denn nicht auch Macht haben zu schmecken und zu urteilen, was da recht oder unrecht wäre? Wo bleibt das Wort Pauli (1. Kor. 2, 15): ein geistlicher Mensch richtet alle Dinge und wird von niemand gerichtet?

Damit hat Luther die Auflösung der Kirche in lauter selbständige und unabhängige Autokraten vollendet. Jeder Laie ist nicht bloß vollberechtigter Herr und Richter in allen Fragen der Schriftauslegung und der Lehre, sondern er hat auch keinen weiteren Richter über sich, keinen Zurechtweiser neben sich. Jeder entscheidet selbst, was Glaube ist und was nicht. Eine Autorität, die das Recht hätte, ihn zu hindern oder zu beschränken, existiert für ihn nirgends. Wenn die früheren Darstellungen Luthers etwa den Eindruck sollten hinterlassen haben, das gelte nur für die Schriftgelehrten, so ist jetzt jeder Zweifel darüber beseitigt, daß jeder ohne Ausnahme, auch jeder Laie Herr seines Glaubens ist ohne jede Einschränkung.

Das genügt, um zu zeigen, daß Luther seinen Zweck erreicht hat. Alles übrige, was er in der Schrift an den Adel weiter behandelt, ist untergeordneter Art, oft höchst nebensächlich, ja kleinlich und läppisch. Die Hauptsache ist die, daß, wo diese Schrift angenommen wird, die Kirche aufgelöst und vernichtet, als unnütz und hinderlich vom Christentum ausgeschieden und für immer unmöglich gemacht ist. Das Christentum ist kirchenfrei und hat von der Kirche nie mehr etwas zu befürchten. Dafür ist es an die Laien ausgeliefert ohne Berufung und ohne Schutz, es ist laisiert, ja säkularisiert.

39. Nun bleibt nur noch eines zu verfolgen übrig, was aus dem Christentum wird, wenn es von der Kirche ausgeschieden

---

[1] Das aber Christus sagt zu Petro: Ich hab fur dich gebeten, das dein glaub nit zurgehe, mag sich nit streckenn auff den Bapst, seintemal das mehrer teyl der Bepst on glauben gewesen sein. (Weim. VI, 412, 4. Erl. 21, 287.)

[2] Weim. VI, 411 f. Erl. 21, 287 f. Wieder Occamismus und Gallikanismus.

ist. Die Antwort hierauf finden wir bei Luther allenthalben, am bündigsten in der zweiten aus der Zahl der großen Reformationsschriften, in dem Buch von der babylonischen Gefangenschaft.

Luther fühlt sich unsäglich wohl, nachdem er alle Bande gesprengt hat. Seitdem er sich die Überzeugung zurechtgelegt hat, daß der Römische Bischof aufgehört hat, Bischof zu sein, vielmehr ein Tyrann geworden ist, fürchtet er seine Entscheidungen nicht mehr; er spricht auch ihm, ja selbst einem allgemeinen Konzil die Vollmacht ab, in Glaubenssachen zu entscheiden.[1] Das ganze kirchliche System, unter dem die Christenheit bisher gelebt hat, kommt ihm vor wie eine babylonische Knechtschaft und eine verfluchte Tyrannei.[2] Nunmehr, da die Fesseln der Furcht vor der Kirche gefallen sind, kennt er auch sonst keine Scheu und keinen Halt mehr. Eine Rücksicht auf das Christentum besteht für ihn nicht mehr. Sein Ehrgeiz ist jetzt, Häretiker zu werden. Die Kirchlichen mögen ihn Wiclifit, Husit, Häretiker nennen, derlei Reden kann er nicht genug verachten. Von solchen Leuten Häretiker gescholten werden, sei ehrenvoll, ihnen zu gefallen die höchste Gottlosigkeit.[3] Nicht einmal, tausendmal will er Wiclifit und Häretiker sein.[4] Seine Gegner mögen ihm Häresien vorwerfen, so viel sie wollen, sie sollen sehen, daß er mehr kann als sie: bis sie ihm eine Häresie nachweisen, hat er schon wieder eine neue erfunden.[5]

---

[1] Quid tum? Postquam Romanus episcopus episcopus esse desiit et tyrannus factus est, non formido ejus universa decreta, cujus scio non esse potestatem articulos novos fidei condendi, nec Concilii quidem generalis. (Weim. VI, 508, 4. Opp. var. arg. V, 29.)

[2] Tyrannidem istam maledictam (Weim. VI, 536, 29. Opp. var. arg. V, 69.)

[3] Primum nolo eos audire nec tantilli facere, qui clamaturi sunt, hoc esse Viglephisticum, Hussiticum, haereticum et contra Ecclesiae determinationem, cum hoc non faciant nisi ii, quos multis modis haereticos esse convici in re indulgentiarum, libero arbitrio et gratia Dei, operibus bonis et peccatis etc, ut, si Viglephus semel fuit haereticus, ipsi decies haeretici sint, et pulchrum sit ab haereticis et sophistis culpari et criminari, quibus placuisse summa impietas est. (Weim. VI, 508, 32. Opp. var. arg. V, 30.)

[4] Hic Viglephista et sexcentis nominibus haereticus ero (Weim. VI, 508, 3. Opp. var. arg. V, 29).

[5] Deinde, quia video illis otium et chartas abundare, dabo operam, ut negotium scribendi habeant copiosum. Praecurram enim, ut, dum gloriosissimi victores de una aliqua mea haeresi (ut eis videtur) triumphant, ego interim novam moliar. (Weim. VI, 501, 6. Opp. var. arg. V, 20.) Also lediglich, um die Verteidiger des Glaubens zu ärgern oder zu höhnen, und um sie in Atem zu erhalten, erfindet Luther Häresie über Häresie, und tut sich noch etwas zu gute darauf, daß er schneller im

Luther ist in der Stimmung, die er später selbst mit dem Worte beschreibt, ihm sei alles recht gewesen, was sich noch einigermaßen mit der Schrift zurechtbringen ließ, wenn er nur dem Papsttum einen Puff versetzen konnte.[1] Seine Auslegung der Schrift kannte jetzt wieder eine Regel, aber auch nur diese, den Gegensatz gegen die Kirche, und die Freude, ihren Verteidigern saure Arbeit zu machen. Wie das Christentum dabei fahre, dazu mochte es selber zusehen. Ihn kümmerte das nicht. Fand er es nicht so willig, daß er ohne Schwierigkeit damit fertig wurde, dann half er sich über alle Hindernisse hinweg mit den Ausdrücken von Aberglauben, Menschensatzung, Fündlein, Pharisäismus usw., die jetzt immer häufiger werden. Im übrigen ging er entschlossen seinen Weg, das reine Christentum an sich, oder wie er sich ausdrückte, das reine Evangelium herzustellen. Wie dieser Versuch ausfallen mußte, läßt sich leicht denken, wenn er selber sagt, daß es ihm auf einige hundert Häresien mehr oder weniger nicht ankomme.

Gleich zu Anfang seines Buches fällt er über den alten Gottesbegriff und über die bisherige Lehre von der menschlichen Seele her.[2] Wenn er nicht selber einen neuen Gottesbegriff aufstellt, so ist daran nur dies schuld, daß er Eile hat. Denn er muß das Christentum von gar zu vielen Dingen reinigen. Die Lehren von der Transsubstantiation, vom Meßopfer, vom Bußsakrament müssen abgetan werden. Da es selbst bei den Heiden eine Ehe gibt, so

---

Erfinden ist als sie im Widerlegen. Es tut auch dem Stolz der Gassenjungen wohl, daß die Fenster schneller eingeworfen als wieder eingesetzt sind, und wenn sich die Leute im Haus darüber ereifern, dann ist das ein doppelter Spaß für sie.

[1] Im Jahre 1524 schreibt Luther: Das bekenne ich: so D. Carlstad oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sacrament nichts dann Brod und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst than. Ich hab wohl so harte Anfechtunge da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, daß ich damit dem Papsttum hätte den größten Puff können geben. (De W. II. 577. Erl. 53, 274.)

[2] Donec coepit Aristotelis simulata philosophia in Ecclesia grassari, in istis trecentis novissimis annis, in quibus et alia multa perperam sunt determinata, quale est, Essentiam divinam nec generari nec generare, Animam esse formam substantialem corporis humani, et iis similia. (Weim. VI. 509, 29. Opp. var. arg. V, 32.) Der erste Satz über die Essentia divina ist vom 4. Laterankonzil als Dogma erklärt (Denzinger, Ench. n. 358 f. ed. 10. n. 432; vgl. hierzu *Petavius*, De Trinit. l. 6, c. 12. Paris. 1865, III 257; *Bonaventura* 1, d. 5, a. 1 et 2. *Dionys. Carthusian.* 1. d. 5. q. 1. *Thomas* 1. q. 39, a. 5. *Estius* 1, d. 5. § 1—3; *Tournely*, De Trinit. q 2. a. 2, 2. Venet. 1755. II, 48. *Witasse*, De Trinit. q. 5, a. 4; Migne Cursus theol. VIII, 537). Der zweite über die Anima humana vom Konzilium zu Vienne (Denzinger n. 409, ed. 10. n. 481; vgl. hierzu *Zigliara*, De mente Concilii Viennensis. 1878).

kann die Ehe kein Sakrament des Neuen Bundes sein, — ein ebenso kurzer als überzeugender Beweis.[1] Die kirchlichen Ehehindernisse gehören unter die Possen und die verfluchten Menschenüberlieferungen; selbst das Ehehindernis des öffentlichen Anstandes ist eine müßige Erfindung, die deutlich den Antichrist verrät.[2] Von einem Sakrament der Priesterweihe weiß die Kirche Christi nichts, nur die Kirche des Papstes hat es erfunden.[3] Der Zölibat ist nur ein Kerker und eine Heuchelei, eine Nachahmung der Verirrung, die wir bei den Gallen, den Priestern der Cybele finden.[4] Die Priesterehe ist durchaus rechtmäßig, durch göttliche Befehle gerechtfertigt.[5] Bei dieser Gelegenheit wird auch der Brief des heiligen Jakobus mit wenig schmeichelhaften Worten über Bord geworfen,[6] gewissermaßen eine Warnung an die Heilige Schrift, sich dem Werk der Reinigung von altem Wust nicht in den Weg zu setzen. Er kommt übrigens mit ihr sonst ganz wohl zurecht, so daß er imstande ist, festzustellen, die Sakramente des Neuen Bundes, soweit von ihnen noch etwas übrig bleibt, unterschieden sich nicht von denen des Alten.[7] Denn die frühere Lehre

---

[1] Matrimonium non solum sine ulla Scriptura (!) pro sacramento censetur, verum eisdem traditionibus, quibus sacramentum esse jactatur, merum ludibrium factum est .... Deinde cum matrimonium fuerit ab initio mundi, et apud infideles adhuc permaneat, nullae subsunt rationes, ut sacramentum novae legis et solius Ecclesiae possit dici (Weim. VI, 550, 22. 33. Opp. var. arg. V, 88).

[2] Aeque commentum est impedimentum illud publicae honestatis, quo dirimuntur contracta. Urit me audax ista impietas tam prompta ad separandum quod Deus conjunxit, ut Antichristum in ea cognoscas, qui adversatur omnibus, quae Christus fecit et docuit (!) (Weim. VI, 557, 24. Opp. var. arg. V, 97.)

[3] Weim. VI, 560, 20. Opp. var. arg. V, 101.

[4] Quibus erroribus et caecitatibus id accessit majoris captivitatis, quo se latius a caeteris Christianis tamquam profanis secernerent seipsos, sicut Galli, Cybeles sacerdotes, castraverunt et coelibatu onerarunt simulatissimo (Weim. VI, 565, 10. Opp. var. arg. V, 107). Vermutlich ist vor castraverunt ein se ausgefallen.

[5] Est ergo inter sacerdotem et uxorem verum et inseparabile matrimonium, mandatis divinis probatum .... Esto, sit illicitum apud homines, licitum tamen est apud Deum, cujus mandatum, si contra hominum pugnat mandata est praeferendum (Weim. VI, 557, 19. Opp. var. arg. V, 97).

[6] Omitto enim, quod hanc epistolam non esse apostoli Jacobi nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserunt, licet consuetudine auctoritatem, cujuscumque sit, obtinuerit. Tamen, si etiam esset apostoli Jacobi, dicerem, non licere apostolum sua auctoritate sacramentum instituere. (Weim. VI, 568, 9. Opp. var. arg. V, 111.)

[7] Fieri non potest, ut sacramenta nova differant ab antiquis sacramentis. (Weim. VI, 533. 2. Opp. var. arg. V, 64.)

der Kirche, daß sie die Gnade enthielten und mitteilten, sei eine Beeinträchtigung für den Glauben.[1] Auch die Taufe rechtfertige niemand und nütze niemand, sondern nur der Glaube, zu dem dann die Taufe hinzutrete als eine Andeutung für das, was der Glaube vollbringe.[2] Man mag dabei billig fragen, ob die Taufe unter diesen Verhältnissen überhaupt Bedeutung habe und notwendig sei. Darüber spricht sich Luther hier nicht aus. Im folgenden Jahre jedoch sagt er ausdrücklich, es sollen alle Sakramente frei sein für jedermann. Wer nicht getauft sein wolle, der lasse es bleiben. Wer das Sakrament nicht empfangen wolle, der habe dazu die Macht, und wer nicht beichten wolle, habe ebenfalls Macht, und zwar vor Gott.[3]

Wenn einer nicht einmal mehr zur Taufe verpflichtet ist, sondern sich nach seinem eigenen Ermessen taufen lassen oder ungetauft bleiben kann, dann wird wohl vom Christentum, gemessen nach der bisherigen Auffassung und nach dem Wortlaut der Schrift, wenig mehr übrig bleiben. Es bleibt für jeden nur das, was er persönlich gelten lassen will. Der Christ hat Macht vor Gott, zu befolgen, was ihm zusagt, und sich von dem entbunden zu halten, wozu er sich nicht bequemen will. Die Freiheit des Christenmenschen ist die notwendige Folge hievon und das letzte Wort, das Luther auf dieser Bahn gesprochen hat.

---

[1] Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis, seu esse ea signa efficacia gratiae. Haec enim omnia dicuntur in jacturam fidei . . . ., nisi hoc modo efficacia dixeris, quod, si adsit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferant (Weim. VI, 533, 14.). Auch in diesem ganzen Lehrpunkt folgt Luther dem Wiclif nach, der seine Meinung in die Worte zusammenfaßt: Videtur, quod sine sacramentis nostris sensibilibus de possibili servatur fides in nostra Ecclesia. (De Ecclesia ed. Loserth, 457; vgl. De potestate Papae p. 278.)

[2] Ita baptismus neminem justificat nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus; haec enim justificat et implet id, quod baptismus significat. (Weim. VI, 532, 36.) Und dann ereifert sich Luther wieder contra fanaticos spiritus, qui majestatem baptismi extenuant et sceleste et impie de eo loquuntur, und sagt: quare baptismus potentissima et efficacissima (!) res est (Gal. II, 128). S. hierzu unter III, n. 17.

[3] Im Jahre 1521 widmet Luther „Dem gestrengen und vhesten Francisco von Sickingen, meynem beßondernn Hernn und patronn" seine Schrift von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten. Darin sagt er: Es sollen alle sacrament frey sein ydermann: wer nit taufft wil seyn, der laß on stehen, wer nit will das sacrament empfahenn, hatt seyn wol macht. Alßo wer nit beychten wil, hat seyn auch macht fur gott. (Weim. VIII, 157. Erl. 27, 343. f.) Selbstverständlich ist dann die Haltung der Sonntagsruhe noch weniger geboten. S. die Zusammenstellung der Äußerungen von Luther bei Janssen-Pastor II[17], 408.

Das ist aus dem Christentum geworden, kaum daß es von der Kirche getrennt war.

40. Verfolgt man die Entwicklung der Dinge bei Luther bis zum Jahr 1521, so findet man, daß sich sein System, oder, wie wir zu sagen pflegen, das Luthertum mit einer Konsequenz, die ihm sonst fremd ist, dem Abgrund zu weiter gebildet hat. Die ganze innere Geschichte seiner Lehre innerhalb dieser Zeit ist ein ununterbrochener Prozeß der *Laisierung* oder *Verweltlichung*. Bis zum Wormser Reichstag, kann man zuversichtlich sagen, war das ursprüngliche Werk Luthers vollendet: *das Christentum war seines positiven und übernatürlichen Charakters entkleidet*, mit andern Worten *entchristlicht*, wie sich Julius Holtzmann ausdrückt, entmythologisiert.[1]

Das Luthertum in seiner ersten Entwicklung trieb dem *Nihilismus* zu, wenn er nicht bereits bei ihm angelangt war. Sollte dieser Ausdruck zu hart klingen, so mag ein anderer aus dem modernen Sprachschatz dafür eintreten, dieser trifft aber dann in seiner ganzen Bedeutung zu: das Luthertum war damals die volle Verwirklichung des *Säkularismus*. Glauben konnte jeder, was er wollte. Wie kein Glaubenszwang, so bestand auch kein Lehrzwang. Die Freiheit des Christenmenschen war schrankenlos. Kein Gesetz galt als bindend. Selbst die Taufe war freigegeben, die übrigen Sakramente natürlich um so mehr. Die Ehe war zu einer rein weltlichen Sache herabgewürdigt. Christ war jeder, wenn er nur nicht römisch war. Der große Gegner Luthers mit den ewig offenen Augen, Herzog Georg von Sachsen, schreibt unter dem 16. November 1521 an seinen Vetter Johann, nicht bloß die Irrtümer, gegen die ihre Vorfahren im Kampf mit den Hussiten ihr Blut vergossen hätten, lebten wieder auf, sondern die Lehren Luthers brächten es bereits dahin, daß es Leute gäbe, die *gar keine Religion mehr hätten* und selbst die Unsterblichkeit der Seele leugneten.[2] Der Fürst mit seinen Argusaugen hat durchaus das richtige gesehen.

41. Es war ein Glück für Luther, daß er sich in die Schrift verbissen hatte. In dieser fand er immer wieder Ausdrücke, die seinem Werk einen *christlichen* oder doch *religiösen Schein* verliehen. Diese *biblischen Kunstausdrücke*, die er in so großer Anzahl schmiedete, waren um jene Zeit *fast die einzigen Überreste* aus der jüdischen und der christlichen Religion, womit er seinem Luthertum Anziehungskraft

---

[1] Die christliche Religion (Kultur der Gegenwart I, IV), 724.

[2] *Seckendorf*, Commentarius de Lutheranismo 1694. I 2, 217, m.

verlieh. Denn das begriff er wohl, daß er mit bloßer Verneinung und mit Ausleerung von allem positiven Gehalt seiner neuen Lehre die Massen nicht zuführen könne. Daher seine Vorliebe für die biblische Sprechweise. Sie diente ihm vornehmlich zu Zwecken der Propaganda, damit es doch nicht scheine, als ob er nur seine eigene Menschenweisheit predige, und nicht weniger zu Zwecken der Polemik.

In der Polemik tat ihm die Bibel ganz vorzügliche Dienste. So unerschöpflich er in allen Künsten eines literarischen Klopffechters war, in Sophismen, in Verdrehungen und Entstellungen, in Luftsprüngen und Irreführungen, in grotesken und burlesken Verhöhnungen und zumal in grausamen Schimpfworten, so griff er doch zu diesen Hilfsmitteln so oft, daß sogar er die Notwendigkeit einer Abwechselung herausfühlte. Da machten dann Ausdrücke wie Baaliten, Bethsamiten, Bileam und Bileams Esel, Behemoth, Kaiphas, Kainiten, alle nach Wiclifs Vorgang, immer Eindruck. Insbesondere wirkten die Ausdrücke Babylon, babylonische H . . . und Antichrist, darum griff er auch zu diesen mit ausgesprochener Vorliebe, um seinen Angriffen einen feierlicheren, einen prophetischen und apokalyptischen Anstrich zu geben.

Für die Verbreitung seiner Lehre verwendete er hauptsächlich die vier Worte Gewissen, Glaube, Evangelium und Christus.[1] Es verlohnt sich, den Sinn, den sie unter den Händen Luthers annahmen, etwas näher ins Auge zu fassen. Denn was sie bei ihm bedeuten, das ist etwas völlig von dem bisherigen Sinn Verschiedenes. Darin liegt auch einer der hauptsächlichsten Gründe dafür, daß er so viele gut gesinnte Seelen in seinen Netzen fing. Sie hörten die ihnen teuersten Worte und gingen diesen ehrerbietig nach, weil sie mit ihnen die alte heilige Bedeutung verbanden. Inzwischen aber wurden sie gerade durch diese in den Abgrund hineingezogen.

42. Über den Sinn, den die Worte Gewissen und Glauben im Munde Luthers hatten, bedarf es nach dem früher Gesagten keiner weiteren Untersuchung. Setzen wir statt Gewissen die von Luther gepredigte Freiheit des Christenmenschen[2] oder den durch Kant und Fichte gebräuch-

---

[1] Omnes habent in ore quinque verba, Evangelium, verbum Dei, fidem, Christum et Spiritum (*Erasm.* opp. III, 809. b, 818. b. C. Ref. I, 669).

[2] W. Kähler sagt von der Lehre über das Gewissen bei Calvin: „Das Glaubensauge schaut von der sichern Warte der unbedingten (?) religiösen (katholischen) Gewissensbindung kühn und scharf hinaus auf das weite Gebiet der Gewissensfreiheit.“ (Prot. Real-Enzykl. VI³, 650.)

lich gewordenen Ausdruck Autonomie ein, und statt Glaube das später beliebter gewordene Wort Subjektivismus, oder noch besser die moderne Phrase von der persönlichen Religion, dann haben wir alles erklärt. Der Glaube Luthers hat mit dem katholischen Glauben nichts gemein, er ist einfach die persönliche Aneignung und Zurechtlegung dessen, was Christus gelehrt und getan hat. Die Vorstellung, die das katholische Denken seit Urzeiten mit dem Begriff Gewissen verband, ist dem Luthertum ganz abhanden gekommen, höchstens daß die seltsame Verwechselung mit Gewissensbissen noch etwas an sie erinnert.[1] Sonst aber bedeutet die Berufung auf das Gewissen schon bei Luther im letzten Grund nichts anderes als die Beteuerung, er könne ein Gebot nicht annehmen, er könne eine Ansicht nicht preisgeben, denn sein innerstes Ich lasse das nicht zu.[2] Er will sich schon belehren lassen, wenn man ihn nur im Gewissen überzeugen kann; er will zu allem schweigen und will sich alles gefallen lassen, nur sein Gewissen will er nicht preisgeben. Das würde auch niemand von ihm

---

[1] Bei Luther selbst spielt, namentlich in seinen späteren Jahren, das schwache, das blöde, das böse, das erschrockene, das betäubte, das bekümmerte, das unruhige Gewissen eine höchst anspruchsvolle Rolle. Sogar Schenkel sagt: das Gewissen ist selbst ein *Symptom der Erkrankung* (Prot. Real-Enzykl. V[1], 136). Eine klare Aussprache über Luthers Vorstellungen vom Gewissen wird man schwerlich bei ihm finden. Seine Erinnerungen aus der katholischen Zeit kommen gerade hier zu seinem großen Verdruß immer wieder an die Oberfläche Nach ihm wurde die Lehre vom Gewissen mehr und mehr so unklar, daß es wenige Lehrfragen gibt, die im gleichen Grad von Ratlosigkeit zeugen; kein Wunder, daß sie vielfach ganz aus den Lehrbüchern verschwunden ist. Läse man nicht von Gewissensfreiheit, so würde man oft nicht einmal das Wort Gewissen erwähnt finden. Mit vollem Recht sagen Rothe und Schenkel, man suche vergebens nach einem bestimmten, deutlichen Begriff vom Gewissen (Prot. Real-Enzykl. V[1], 129). Friedrich Nitzsch gibt folgende Definition: „Das Gewissen ist der Komplex des unwillkürlichen, faktischen, unmittelbaren sittlichen Gesamtbewußtseins eines Individuums auf seinem *subjektiv-ethischen Höhepunkt*, welches reagiert, sobald ein Entschluß oder eine Handlung dieses Individuums im Anzug oder bereits erfolgt ist, die mit diesem moralischen Gesamtbesitz oder Gesamtniveau oder mit dem tatsächlich, wenngleich zeitweilig unbewußt, das Individuum beherrschenden sittlichen Ideal im *Widerspruch* steht." (Lehrbuch der evangel. Dogmatik [2], 169.) Diese Erklärung ist wohl nicht geeignet den Ausspruch Rothes zu entkräften.

[2] „Der römische Katholizismus schränkt durch das Verhältnis, in welches er den einzelnen zur Gemeinschaft stellt, die Sphäre des Gewissens in enge Grenzen ein .... Das (angebliche) Wort Luthers: *hier stehe ich, ich kann nicht anders*, hat im katholischen System keinen Sinn als einen häretischen" (Prot. Real.-Enzykl. V[1], 135). Wir untersuchen hier nicht, ob Luther häretisch gewesen sei, das aber ist richtig, daß diese Worte, wenn sie echt wären, den *Sinn Luthers vom Gewissen* am besten wiedergäben. Er hat übrigens oft genug in ähnlichem *Sinn* gesprochen.

verlangen, im Gegenteil, jeder würde ihm sagen, er müsse nach seinem Gewissen handeln und dürfe nie gegen sein Gewissen handeln, wäre nur sein Gewissen einer Belehrung und einer Bildung nach der vorgelegten Wahrheit und nach der Auslegung des göttlichen Willens durch die Autorität zugänglich. Aber gerade darein setzt er das Gewissen, daß er sich nicht bloß dagegen verschließt, sondern daß er jeden in der Vorstellung befestigt, niemand könne ihm eine Glaubenswahrheit oder ein Gesetz auferlegen, vielmehr sei er selber Herr über alles und habe Macht darüber sogar vor Gott.

Nach christlicher Lehre ist das Gewissen sozusagen der Vollzugsbeamte für die Auslegung und die Anwendung des Gesetzes. Es kann nicht selbst Gesetze geben, es muß das Gesetz anerkennen, aber dann steht ihm auch die Autorität des obersten Gesetzgebers zur Seite. Darum macht das Gewissen den Menschen zum Herrn seiner selbst und seines Handelns, aber nur unter der Bedingung, daß er sich selbst im Gehorsam der ihm gesetzten Autorität fügt. Gegen diese Auffassung weiß Luther nicht genug zu donnern. Das große Verbrechen des Papsttums ist ihm zufolge die Knechtung, die Verwirrung, die Marter, die Sklaverei des Gewissens, die Fessel des Gesetzes, die das Gewissen in einen feurigen Kerker einschließe, die Bestrickung durch Satzungen und durch den Schrecken vor dem strengen Richter.[1] Die Wohltat des Evangelii dagegen besteht nach seiner Predigt darin, daß es das Gewissen von Gesetz, Furcht und Beschwerung frei gemacht und ihm durch den Glauben an Christus den Trost wieder gebracht habe.

---

[1] Dieß alles haben wir gethan aus Furcht, daß wir möchten gerecht und selig werden für Gott ... Dieser Finsterniß und Irrthum hat der Papst in die Faust gelacht, hat Lust und Freude gehabt, daß er also herrschen, die Gewissen regieren, martern und quälen sollte. Wider solch Gefängniß und Stöcken der Gewissen habe ich von *christlicher Freiheit* geschrieben und gelehret, daß man solche Gesetze *so streng nicht* solte halten. Nu aber sind etlich unverständige, grobe Gesellen ..... die unterstehen sich vermessentlich *alle Gesetze* gar zu verachten und zu verwerfen. Summa, die Gewissen sind im Papstthum so gemartert, gestöckt (in den Stock geworfen) und gepflöckt worden, daß niemand jetzt glaübt, wenn wir nicht hätten ihre Bücher und unser eigen Erfahrung, so noch leben, zu Zeugen, die es leider wohl versucht haben. Niemand würde es glauben, daß ein so große Blindheit wäre gewest. Und da der Papst gleich nichts gesündiget noch Unrechtes gethan hätte denn in den Tagen der Marterwoche und Faste mit der Beichte, so wäre er doch werth, daß man ihn mit glühenden Zangen zerrisse. Unser Leute jtzt zur Zeit wissen von dem Gefängniß und Marter der Gewissen nichts, *leben in großer Freiheit und Sicherheit, fühlen weder Gesetz noch Christum.* (Förstemann II, 286 f. Erl. 59, 75 f.)

Demgemäß gehören bei Luther die zwei Begriffe Glaube und Gewissen unzertrennlich zusammen. Der Glaube, der persönliche, der Spezialglaube eignet die Erlösung jedem für seine Person zu, d. h. jeder legt sich mit Berufung auf den Glauben die Wahrheiten und die Forderungen des Evangeliums nach seinem Ermessen aus. Das Gewissen sorgt inzwischen dafür, daß keine Macht im Himmel und auf Erden etwas hineinzureden hat und etwas daran ändern kann, ja es arbeitet dahin, daß das Ich sich selbst zuletzt einredet, das alles geschehe mit Gottes Recht und Gottes Macht; ein Ziel, das freilich, wie Luthers Geständnisse beweisen, nur mit schweren Kämpfen und beständigen Beängstigungen erreicht wird.[1]

Dies die *Auffassung* vom Glauben und vom Gewissen im Luthertum. Das *wirkliche Leben* brachte zum Glück die Konsequenzen vielfach zum Scheitern. Das Gewissen ist eben doch unvertilgbar. Beim guten christlichen Volk blieb trotz aller Irreführung die alte christliche Auslegung vom Glauben und vom Gewissen mehr oder minder eingewurzelt und ist es bis heute geblieben, und wo diese, wenn auch unklar, herrscht, da ist immer noch ein guter Rest von katholischem Denken und Fühlen vorhanden.

43. Noch mehr irreführend sind die beiden andern Ausdrücke *Evangelium* und *Christus*. Auch sie gehören zusammen und haben im Munde Luthers einen und denselben Sinn.

Alle Welt kennt das Lied von dem Evangelium, das in der Zeit des Papsttums krank unter der Bank soll gelegen haben, bis endlich Luther kam und es herauszog. Aber nicht alle Welt weiß, was darunter zu verstehen ist. Wer dabei an die vier Evangelien denkt, der geht weit irre. So wenig der von Luther gepredigte Glaube der objektive, der von Christus verkündigte Glaube ist, — er ist, wie wir wissen, die subjektive Aneignung, die innerliche persönliche Auseinandersetzung des einzelnen mit dem Glaubensinhalt, — so wenig ist dieses Evangelium vom Wortlaut der Heiligen Bücher zu verstehen; es ist vielmehr der kurze Inbegriff der Lehren, die Luther daraus gezogen hat. Darum gebrauchte er unbedenklich den Ausdruck: *mein* Evangelium.[2]

Darüber läßt er niemand im Zweifel. Er denkt, wie er ausdrücklich sagt, bei dem Wort Evangelium nicht an die vier Evangelien, sondern an alles, was die Apostel geschrieben haben, und überhaupt nicht eigentlich an das, was in den Büchern geschrieben steht, sondern an das, was man

---

[1] Und dabei leugnet Luther die Freiheit des menschlichen Willens!

[2] Erl. 31, 389 (aus dem Jahre 1534). S. oben S. 158, N. 1.

lebendig in die Welt hinaus predigt.[1] Das Evangelium im Sinn Luthers ist gar nichts anderes als eben das nämliche, was sein Glaube ist, die Lehre, daß wir nicht durch eigene Bemühung fromm und selig würden, daß diese vielmehr zu verdammen sei, und daß wir nur das Leben und das Sterben Jesu Christi so anzunehmen hätten, als hätten wir es selbst getan.[2] Darum heißt es Evangelium, frohe Botschaft, weil es Sündenvergebung bedeutet,[3] und weil es nicht Gesetz noch Gebot von uns verlangt, sondern einzig jenen Glauben, der uns selig macht.[4] Kurz, wie

---

[1] Auffs erst, ist zu wissen, das alle Apostel eynerley lere furen, und ist nit recht, das man vier Evangelisten und vier Evangelia zelet, denn es ist alles, was die Apostel geschrieben haben, eyn Evangelion. Evangelion aber heysset nichts anderes, denn ein predig und geschrey von der genad und barmhertzikeytt Gottis, durch den herren Christum mit seynem todt verdienet und erworben. Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondernn mehr eyn mundlich predig und lebendig wortt .... Szo ist es auch nicht eyn gesetz buch, das vill gutter ler ynn sich hatt, wie mans bißher gehalten hat. Denn es heyst uns nicht werck thun, da durch wir frum werden, sondern verkundigt uns die gnad Gottis, umb sonst gegeben unnd on unßer verdienst, und sagt, wie Christus fur uns getretten ist und fur unßer sund gnug than und sie vertilget, und uns durch seyne werck frum und selig macht. (1523. Weim. XII, 259. Erl. 51, 326.)

[2] Darum siehe nu darauf, daß du nicht aus Christo einen Mosen macheſt, noch aus dem Evangelio ein Gesetz- oder Lehrebuch, wie bisher geschehen ist .... Denn das Evangelium fodert eigentlich nicht unser Werck, daß wir damit frum und selig werden, ja es verdampt solche Werke, sondern es fodert den Glauben an Christo, daß derselbe fur uns Sünde, Tod und Hölle uberwunden hat, und also uns nicht durch unser Werk, sondern durch sein eigen Werk, Sterben und Leiden fromm, lebendig und selig machet, daß wir uns seines Sterbens und Siegs mugen annehmen, als hätten wirs selber gethan. (1522. 1545. Erl. 63, 112 f.)

[3] Wie wol wann man würde fragen was das Ewangelium wer, die sophysten der hochen schulen, so werden sy sagen: es ist ain buch, das da lernet gute ding, sy wissent aber nit was, wann sie verstands nit. Ewangelium hayst ain gute botschafft: ist das nit ain gute botschafft, so ainer voller sünden ist unnd schwer darmit beladen so kumpt das Ewangelium: getraw und glaub, dein sünd sindt dir alle vergeben, ist das nit ain fröliche botschafft? auch daß ich wayß, das nit allain mir meyn sündt sindt vergeben, sunder ich wayß, das Christus gar mein ist mit allem das er hat. (1522. Weim. X, III, 68; Erl. 18, 260.) Ecce praedicatio remissionis peccatorum, per nomen Christi, hoc est evangelium. (Gal. III, 171.)

[4] Denn das Wort Evangelium heißt nichts anderes, denn eine neue, gute, fröhliche Botschaft oder Lehre und Predigt, die etwas verkündigt, das man herzlich gerne höret. Das muß nicht sein Gesetz und Gebot, so da von uns fodert und treibt, und, wo wirs nicht thun, mit Strafe und Verdammniß dräuet, denn das höret niemand gerne (!); und ob man lang und viel beide lehret und demselben nachthuet, was wir vermögen, so folget doch kein Trost noch Freud davon, dieweil wir doch nimmer dem

Melanchthon das bündig sagt, Evangelium bedeutet die Zurechnung der uns in Christus geschenkten Gerechtigkeit.[1]

Deshalb ist im Sinn Luthers das Wort Evangelium gleichbedeutend mit dem Wort Christus, aber auch umgekehrt das Wort Christus gleichbedeutend mit dem Wort Evangelium. Wenn Luther sich auf Christus stützt, so meint er damit — Melanchthon bestätigt das ausdrücklich[2] — nicht die Person Christi, sondern sein uns zugerechnetes Werk. Und wenn er sagt, der Prüfstein für alle Bücher sei die Frage, ob sie Christus treiben,[3] so will er das nicht so verstanden haben, als sei ein heiliges Buch schon darum echt, weil es von Christus redet, sondern er anerkennt nur jene Bücher, aus denen er seine Lehre vom Glauben, von der Zurechnung der Verdienste Christi, herauslocken kann. Widersteht eines diesem Versuch, wie etwa der Brief des hl. Jakobus, dann wird es aus der Heiligen Schrift getilgt. Das Wort Christus bedeutet für ihn also, wie er selber sagt, „die mir zugerechnete Gerechtigkeit Christi",[4] Christus nur insofern er durch den

---

Gesetz gnug thun, daß es nicht aufhöret zu treiben und zu schüldigen. Darumb, so uns sollte geholfen werden, mußte Gott durch seinen Sohn eine andere Predigt senden, davon wir Trost und Friede haben möchten. (Erl. 12 ^{2}, 211.) Nu, dieser Spruch steht da, ... was das Evangelium sei, nämlich eine Predigt von dem Glauben an Christum und was derselben Kraft sein soll, nämlich, daß wer da gläubet, der soll selig werden (Erl. 12 ^{2}, 213).

[1] Voluit enim cognosci Evangelium, hoc est rationem justitiae donatae per Christum. (1521. C. Ref. I, 403.) Est itaque Evangelium praedicatio poenitentiae et remissionis peccatorum. Justitia vero Christiana est, cum confusa conscientia per fidem in Christum erigitur et sentit se accipere remissionem peccatorum propter Christum ..... Porro vita aeterna est illa ipsa justitia, quam praedicat Evangelium, quam ponit Christus simpliciter in cognitione Patris et sui. (1526. C Ref. I, 704. sq.)

[2] In der ersten Ausgabe der loci vom Jahre 1521 heißt es: Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non .... ejus naturas, modos Incarnationis contueri. (*Kolde*, Die Loci communes ^{3}, 63; C. Ref. XXI, 85, 13. S. hierzu unten V, n. 33.)

[3] Und darinne stimmen alle rechtschaffene heilige Bücher übereins, daß sie allesampt Christum predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein alle Bücher zu tadeln, wenn man sichet, ob sie Christum treiben oder nit .... Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederumb was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät. Aber dieser Jakobus u. s. w. (1522 Erl. 63, 156 f.) „Christum treiben" bedeutet Luthers Lehre von Christus begünstigen.

[4] Denn Christus ist die allerwahrhaftigste Gerechtigkeit, das ist ganz gerecht und rein, und reinigt mich auch von den Sünden, die nach in meinem Fleische sticken; denn

Glauben unsere eigentliche Gerechtigkeit geworden ist.[1] Deshalb setzt er selbst Christus und das Evangelium auf dieselbe Stufe, indem er sagt, obschon er Doktor sei und meine, die Schrift gelesen zu haben, so komme er doch täglich in Gefahr, Christus und das Evangelium zu verlieren, und er müsse sich immer wieder fest an die Schrift, d. h. an seine Auslegung der Schrift anhalten, damit er bestehen bleibe.[2]

Daraus ergibt sich, daß selbst jenes Wort, das am meisten geeignet ist, Luthers Lehre einen tief religiösen Anstrich zu geben, jenes Wort, das ihm zweifellos gerade aus der Zahl gutgesinnter Seelen viele Anhänger zuführte, daß das von ihm so unzähligemale gebrauchte Wort Christus in der Tat nur als äußerlicher Anstrich dient und daß mit ihm nichts anderes gesagt ist als mit den Worten Evangelium und Glaube. Was Luther predigt, ist nicht der objektive, wie man heute sagt, nicht der historische Christus, sondern das im persönlichen Glauben angeeignete Werk Christi, der subjektiv zurechtgelegte Christus.[3]

---

diese Gerechtigkeit Christi ist mein und wird mir zugerechnet, so daß ich ohne Sünde bin, nicht meinethalben, sondern von wegen der Gerechtigkeit Christi. (1527. Erl. 41, 213.)

[1] Christliche Gerechtigkeit ist nicht eine solche Gerechtigkeit, die in uns ist und klebet, wie sonst eine Qualitas und Tugend, das ist, das man bei uns findet oder das wir fühlen; sondern ist eine frembde Gerechtigkeit gar außer uns; nämlich Christus selbst ist unsere formalis justitia, vollkommene Gerechtigkeit und das ganze Wesen (mit Berufung auf 1. Kor. 1, 30). Förstemann I, 335. Erl. 58, 43). Und ich .... pflege also zu gedenken, als wäre in meinem Herzen kein qualitas oder Tugend, die Glaube oder Liebe heiße, wie die Sophisten davon reden und träumen, sondern ich setze es gar auf Christum und sage: meine formalis justitia, das ist gewisse, beständige, vollkommene Gerechtigkeit, daran kein Mangel noch Feihl ist, sondern ist, wie sie für Gott sein soll, die ist Christus mein Herr. Aus dem Jahre 1531. (Förstemann II, 162. Erl. 58, 359. Lateinisch Corp. Ref. II, 503. De W. IV, 271.)

[2] Ich bin selbs auch ein Doctor und habe die Schrift gelesen; noch widerfähret mir wohl täglich, wenn ich nicht recht in meiner Rustung stehe und damit wohl geharnischt bin, daß mir solche Gedanken einfallen, daß ich sollt Christum und das Evangelium verlieren, und muß mich doch immerdar an die Schrift halten, daß ich bestehen bleibe. 1534 (Erl. 51, 101).

[3] Selbstverständlich kann man nicht aus der Auffassung von Christus, die der heutige Protestantismus festhält, auf die Ansicht Luthers schließen. Aber man kann aus der Ansicht Luthers über Christus jede der Auffassungen ableiten, die sich im heutigen Protestantismus vorfinden. Die übergroße Mehrzahl der modernen Protestanten leugnet die Vorweltlichkeit, die Vorzeitlichkeit und die Gottheit Christi offen und anerkennt in ihm nur einen geschöpflichen Menschen gleich uns allen. Viele setzen ihn noch unter die Höchstbegabten, unter die Vollkommensten innerhalb der sonstigen Menschheit herab, indem sie

44. Es mag übrigens Luther zugestanden werden, daß er das alles selber nicht so genau begriffen habe, und daß ihm der Unterschied zwischen dem historischen und dem dogmatischen Christus in dem Sinn, den seine

---

ihm grobe Irrtümer in bezug auf die Naturerkenntnis und arge Mißverständnisse über die Hl. Schrift, insbesondere die messianischen Weissagungen, ja selbst maßlose Erwartungen einer wunderbaren Entrückung und handgreifliche Halluzinationen zuschreiben. Andere finden in den synoptischen Evangelien ein Phantasiebild Christi, das mit dem geschichtlichen Christus wenig gemein habe, und in dem johanneischen Christus eine neuplatonische Spekulation, die sich nur der Person Jesu bediene, um ihre Ideen so viel wie möglich volkstümlich oder doch faßbar für das Volk zu machen. Wieder andere, — zu ihnen gehört auch Eduard von Hartmann — erkennen in Christus bloß „die reine Idee", die sich die Zeit oder die Nachwelt ausgedacht habe, selbstverständlich als „Projektion der eigenen Idee", sei es als Idee der Erlösung von der Sünde bei den besseren, oder der Erlösung vom Römerjoch bei den kapharnaitischen Juden, sei es als Idee der sozialen Befreiung beim römischen Proletariat — so Kalthoff. Nur die allerwenigsten reden noch von der Gottheit Christi. Und selbst bei diesen muß man wohl zusehen, in welchem Sinn sie dieses Wort gebrauchen. Daß das Wort „Sohn Gottes" im Munde der Modernen nicht mehr die Bedeutung hat, die es im Evangelium hat, darüber lassen uns diese selber nicht im Zweifel, indem sie ausdrücklich die Verwahrung einlegen, man dürfe aber diesen Ausdruck nicht mit dem Bekenntnis seiner Gottheit auf eine und dieselbe Stufe setzen. Kurz es sind so ziemlich alle Ansichten vertreten, die nur überhaupt möglich sind. Und *zu allen hat Luther Anstoß gegeben*, und alle können sich, die einen mehr, die andern minder, *auf Luther berufen*. Wir haben schon früher (Lutherpsychologie [2] 132) bemerkt, daß er die altchristliche Lehre von Christus nicht dem *Wesen* nach leugnen wollte. Er griff sie aber dem *Ausdruck* nach an, indem er sich als Todfeind des Wortes „gleichwesentlich" erklärte. Damit hat er aber der *Lehre* selbst einen tödlichen Stoß versetzt, denn, wenn irgendwo, kann man hier die Form nicht umstoßen, ohne den Inhalt zu beschädigen. Die Folge davon war, daß er in eine *Unklarheit* über Christus hinein geriet, die es bis zur Stunde unmöglich macht, festzustellen, welches seine wahre Meinung war. Den historischen Christus hat er wahrscheinlich mehr im Sinn von Nestorius verstanden, d. h. so, daß dessen *menschliche* Natur, wenn nicht über Gebühr, hie und da selbst in recht ungeziemender Weise betont, so doch zu sehr als selbständig neben der göttlichen hervorgehoben wurde. Den dogmatischen Christus hat er im monophysitischen Sinn, ja noch mehr, nahezu im *doketischen* Sinn verstanden; seine Lehre von der *Ubiquität*, an der sowohl sein Nominalismus wie sein Realismus Anteil hatte, ist dafür der deutlichste Beweis. In der Lehre von der Aneignung Christi und seines Werkes durch den Glauben allein liegt aber jene *rein idealistische* Auffassung von Christus verborgen, die in der eben angeführten Darstellung von Hartmann und in der Lehre vom „Verhältnis Christi zu uns" bei Schleiermacher bis zur vollen Konsequenz entwickelt ist. Demzufolge führt sich das neue göttliche Leben im Gemütszustande der Gläubigen zurück auf Christus, der einerseits die Gläubigen „aufnimmt in die Kräftigkeit seines Glaubensbewußtseins", anderseits aber im Gläubigen als „subjektiver Christus" mit solcher Innigkeit umfaßt wird, daß dieser zu ihm wie zu etwas Ideellem und Prinzipiellem in eine Art von persönlichem Verhältnis tritt. Daß Luther selbst dies nicht klar verstanden habe, sei bereitwillig zugegeben.

Jünger heute damit verbinden, nicht klar gewesen sei.[1] Es sei sogar zugegeben, daß er sich in gutem Glauben getäuscht habe mit dem Bestreben, sich und den Seinigen den Zusammenhang mit dem wirklichen, dem historischen Christus zu wahren. Jedoch die Tatsachen, die wir in überreicher Fülle kennen gelernt haben, beweisen mehr als zur Genüge, daß es ihm nur gelang, seiner Lehre äußerlich ein gewisses christliches Gepräge aufzudrücken, daß sie aber in Wahrheit innerlich vom Christentum wenig mehr an sich trug.

Den besten Beweis dafür liefert Luther selbst durch seine zahlreichen Versuche, den Inbegriff des Luthertums in eine kurze Formel zusammenzufassen. Er war durch lange Jahre auf seinem Gebiet von dem gleichen Bestreben beseelt, das die Moralphilosophen in der Auf-

---

[1] Es ist ein eigentümliches Ding, daß man einen Reformator, einen Religionsstifter, immer wieder für seine Person damit entschuldigen muß, er habe seine bedenklichen Lehren nicht so recht verstanden, wenigstens nicht ihre ganze Tragweite ermessen. Warum hat er sich dann aber zum Erneuerer der Religion aufgeworfen? Und warum hat er sich nicht Belehrung angedeihen lassen durch die unter seinen Schülern, die seine Sätze besser begriffen als er? Unter allen seinen Zeitgenossen haben wenige seine Ideen besser in ihrem tiefsten Wesen erfaßt als Sebastian Franck. Sicher hat er den mystizistischen Charakter der Lehre vom Glauben (s. Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten 168 ff.) viel klarer aufgefaßt als Luther selbst. In diesem Stück kann ihm höchstens Satrapitanus an die Seite gestellt werden (über diesen Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse III, 22 ff.). Da Franck die wahre Natur des lutherischen Glaubens so richtig durchschaute, so begriff er auch den Zusammenhang der Rechtfertigung durch den Glauben und der Unterscheidung zwischen dem historischen und dem dogmatischen Christus. Luther wurde ja auch, vielleicht ohne daß er recht wußte, wie ihm geschah, auf dieselbe Unterscheidung geführt, nur daß er instinktiv Bedenken trug, so ganz auf sie einzugehen. Franck verstand es vollkommen, daß der rechtfertigende Glaube, wie ihn die Reformation predigte, notwendig vom historischen Christus absehen müsse und nur den im Glauben zurechtgelegten ergreifen könne. Darum redet er „von dem Christus, auf dessen Historie nichts, auf dessen Kraft alles ankommt, der in uns leben, leiden und sterben muß“ (Prot. Real-Enzykl. VI 3, 149). Der historische Christus kann auf diesem Standpunkt, ganz nach dem Vorgang von Pelagius, nur die Bedeutung eines Vorbildes haben (Erbkam 350); und der innerlich angeeignete ist es, der uns, wie Hans Denck sagt, zu unserer Vergottung führt (Gerbert, Geschichte der Straßburger Sektenbewegung, 30). Hätte sich Luther das alles selbst so klar gemacht, wie es ihm diese Schreckenskinder vorsagten, dann hätte er ihnen gegenüber wie inbezug auf sein eigenes Verhalten andere Wege einschlagen müssen. So aber kam es bei ihm zu einer halben Reaktion, in der die Keime der von ihm verabscheuten Sektenbewegung gleichwohl untergebracht waren. In dieser Unklarheit und Halbheit blieb es, bis endlich die Neuzeit durch die Annahme des vollen Mystizismus und durch die Verwerfung des historischen Christus auf die Seite des von Luther so greulich verschimpften „Bastian Franck“, — des „Teufels eigen und liebstes Maul“ nennt ihn dieser (Erl. 63, 385) — getreten ist.

klärungszeit und noch lange nachher antrieb, ihr ganzes System in ein Axiom von wenigen Worten hineinzupressen. Der große Unterschied, der sich in diesem Stück bei Luther während seiner ersten Jahre und dann nach dem großen Umschwung kundgibt, ist vielleicht besser als eine lange Untersuchung geeignet, zu zeigen, wie verschieden das Luthertum in der ersten Gestalt von dem in der weiteren Entwicklung ist.

Nachdem Luther das von der Kirche ausgeschiedene Christentum auf dem von uns verfolgten Weg bis zum Schattending reduziert hatte, konnte er das Ergebnis seiner auflösenden Tätigkeit zu Anfang des Jahres 1522 mit Befriedigung in die Worte kleiden: Das Christentum ist eine höchst einfache Sache.[1] Nehmen wir Glauben und Liebe, dann haben wir den Inbegriff des ganzen Christentums.[2] Was immer darüber hinausgeht, das kommt von der Verschmitztheit des Satans, dem alles daran liegt, die Einfachheit des Christentums zu verderben, bald durch Fragen über die Lehre, bald durch Zeremonien.[3] Aber wo man Glauben und Liebe hat, da ist alles übrige gleichgiltig. Mag der eine dann das Sakrament anbeten, der andere nicht, mag einer das Sakrament empfangen oder nicht, das steht alles frei, und keiner kann sündigen, wenn er nur Glaube und Liebe hat. Hat einer diese beiden nicht, dann mag er tun was er will, er sündigt, so lange er lebt.[4]

---

[1] Res aperta est et simplicissima Christianismus. 17. Jan. 1522. De W. II, 130. Enders III, 280.

[2] Velim ejusmodi quaestiones e medio tolli et opprimi, quantum fieri posset, sunt enim inutiles et periculosae in vulgo, quod sua ruditate et levitate facile ab his quae necessaria sunt, nempe a fide et charitate, ruit in ista nova, rara et peregrina. (13. Juni 1522. De W. II, 208, Enders III, 398.) Auch hier trifft Luther auffällig wieder mit Wiclif zusammen. Dieser sagt an einer bereits früher benutzten Stelle: Videtur, quod sine sacramentis nostris sensibilibus de possibili servatur fides in nostra Ecclesia, servata in nobis cum caritate fide catholica (De Ecclesia, Loserth, 457).

[3] Estque ista Satanae astutia, ut iis initiis viam sibi paret ad corrumpendam simplicitatem Christi .... Sic fecit dum philosophiam in totum orbem et caeremonias invexit .... Tu igitur sic facito, urge, insta, exige ea quae necessaria sunt, scil. fidem et charitatem, ... detestare eorum levitatem circa alia externa et non necessaria sese occupantem. (De W. II, 209. Enders III, 398.)

[4] Neque enim ipsum sacramentum adeo necessarium est, ut ob ipsum fides et charitas sint omittendae .... Sic dicerem: liberum est Christum adorare et invocare sub sacramento, neque peccat, qui non adorat, neque peccat, qui adorat ..... Ubi fides et charitas fuerit, hic peccari non potest neque adorando neque non adorando; ubi autem fides et charitas non fuerit, numquam non peccabit ullus sive adorando sive non adorando, imo numquam non in totum vivendo peccabit. (So der wohl richtigere Text bei Enders l. c.)

Was Luther unter diesen beiden Ausdrücken verstanden haben mag, das ist nicht so leicht zu sagen. Auf keinen Fall das, was der Apostel mit den Worten ausdrückt, in Christus gelte nur der Glaube, der durch die Liebe tätig ist (Gal. 5, 6). Denn gerade die durch Paulus ausgesprochene Lehre vom tätigen, vom lebendigen, von dem durch die Liebe beseelten Glauben bekämpft Luther am allermeisten[1] als den Inbegriff aller Gottlosigkeit und als den tiefsten Abgrund der Verirrung, in den die unnützen Lumpenwäscher, die Papisten,[2] die Welt hinabgestürzt hätten. Daß das, was er Glaube nennt, etwas ganz anderes ist als der christliche Glaube, ist uns längst bekannt. Was aber hier die Liebe sein soll, das ist schwerer festzustellen. Allem Anschein nach machte er sich damals über den Sinn dieser Formel selbst keine weiteren Gedanken. Erst lange nachher führten ihn die Kämpfe und die Sorgen, in die ihn seine ursprüngliche Sorglosigkeit und Verwegenheit gestürzt hatte, auf eine genauere Untersuchung hierüber.[3] Und dann sagte er, man dürfe die beiden Dinge, Glaube und Liebe, nicht mit einander vermengen, sondern man müsse sie wohl von einander scheiden.[4] Der Glaube ist eben in seinem System die persönliche Zurechtlegung des Wortes und des Werkes Christi, also die subjektive Anpassung des Christentums an das eigene Ich. Die Liebe, so sagt er wenigstens später, sei einfach die Wohltätigkeit gegen den Nächsten.[5] Die ganze Formel kommt also ungefähr auf denselben Inhalt hinaus, auf den die heute vom Logenchristentum gepredigte Humanitätsreligion ihr Glaubensbekenntnis eingeschränkt hat, auf jenes Glaubensbekenntnis, das der Religionskongreß zu Chicago als gemeinsamen Inhalt sämtlicher Weltreligionen festgestellt hat, die nach dem eigenen Ermessen eingerichtete Verehrung des Vaters im Himmel und die Bruderliebe auf Erden.

Mag nun aber Luthers Auffassung von seiner Formel ursprünglich diese oder jene oder auch gar keine gewesen sein, sicher ist eines, daß er im Laufe des Jahres 1522 nichts anderes zu sagen weiß als das Wort: das auf seine Einfachheit zurückgeführte Christentum, also, um mehr modern zu reden, das Wesen des Christentums bestehe einzig aus zwei

---

[1] Vgl. z. B. Gal. II, 321 ff.

[2] So Erl. 19, 392.

[3] In der Predigt über 1. Joh. 4, 16—21. Aus dem Jahre 1532. (Erl. 19, 358 ff.)

[4] Doch mit dem richtigen Unterscheid, daß man die zwei, Liebe und Glauben, nicht untereinander werfe, sondern fein rein teile. Erl. 19, 392; ähnlich 19, 386.

[5] Daß deine Liebe den andern diene und helfe .... Und sich durch die Liebe erzeige gegen dem Nächsten .... Erl. 19, 362, 363. Ähnlich übrigens schon der Brief vom J. 1523 bei De W. II, 376; auch Weim. XII, 149, 28. S. 210, N. 4.

Dingen, aus Glaube und aus Liebe.[1] Man müsse den Pöbel davon abhalten, daß er äußerlichen Dingen, den Sakramenten, den kirchlichen Übungen, nachlaufe, dafür ihn einzig zu Glaube und Liebe anhalten.[2] Dem Satan liege alles daran, uns davon abzubringen und zu unnützen Fragen zu verleiten.[3] Was über diese zwei Stücke hinausgehe, sei Teufelslehre, Lästerung Gottes und tödliches Gift.[4]

Dabei blieb Luther, bis die Dinge mit Schrecken eine Wendung nahmen, die ihn mehr und mehr zwangen, an dieser Formel beständig Änderungen vorzunehmen. Nur ein paarmal finden wir sie noch in späteren Jahren verwendet,[5] wohl nur infolge der langen Gewöhnung an sie. Wie das so gekommen ist, wird sich alsbald zeigen.

Die Änderung in diesem Stück hängt zusammen mit der durchgreifenden Änderung, die im ganzen System Luthers vor sich gegangen ist und aus dem späteren Luthertum etwas vollständig anderes gemacht hat, als das ursprüngliche war.

45. Als Luther auf die Wartburg ging, war er mit der Vereinfachung, heute würde man sagen mit der Reduzierung des Christentums fast bis auf den Nihilismus seiner heutigen echten Jünger gekommen.[6] Wären die Dinge geblieben, wie sie bis dorthin waren, so hätte

---

[1] So in den Briefen vom 25. März 1522, vom 12. April, vom 8. Mai, vom 29. Mai, vom 13. Juni (hier gleich viermal), aus dem Monat August 1522.

[2] Vides vulgum irruere ad externa, ad sacramenta, ad ritus; huic occurrendum est et unice curandum, ut retrahatur, et primo ad fidem et charitatem formandum (Enders III, 337; De W. II, 194).

[3] Et Satan hoc agit, ut superfluis et non necessariis quaestionibus nos a fide et charitate avocet (De W. II, 204. Enders III, 380).

[4] Aus diesem ihr weiter gelernt habt, daß alle Lehre, so uns bisher sind furgetragen, durch Werck frumm und selig zu werden, Sund ablegen und bußen, als do sind die gesatzten Fasten, Beten, Wallen, Messen, Vigilien, Stiften, Möncherey, Nonnerey, Pfafferey, daß solches alles Teufelslehre, Lästerung Gottes sind . . . . . Es liegt die Summa am Glauben in Christo und an der Lieb zum Nähisten. Ablaß, Heiligendienst, und was fur Werk auf uns und unser Seelen Nutz gezogen werden, das meidet wie todtliche Gift. (De W. II, 376. Erl. 53, 192 f.) Wie sehr dieser Gedanke in die öffentliche Meinung der Zeit übergegangen ist, das zeigt die reichliche Blumenlese bei Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter II, 273 ff.

[5] In einem Brief vom 29. Mai 1526 (De W. III, 114. Enders V, 354). In der Vorlesung über den 1. Brief Johannis aus dem Jahre 1527 (Weim. XX, 763, 35) und in der bereits angeführten Predigt über 1. Joh. 4 aus dem Jahre 1532.

[6] Die im Jahre 1521 erschienene erste Ausgabe der Loci von Melanchthon übergeht die eigentlichen christlichen Dogmen von Gott, der Trinität, der Person

sich seine Reformation wohl in den großen Strom der allgemeinen, vom Humanismus geleiteten Auflösung ergossen und dort ihre Selbständigkeit verloren.[1] Luther selbst hatte vom Humanismus sehr wenig an sich und dachte auch nicht daran, sich an diese Gesellschaft anzuschließen. Aber er stand, ohne es selber recht zu wissen, unter dem Bann der von ihr geleiteten Bewegung,[2] und er leistete dieser größere Dienste als ihre eigentlichen Führer. Nicht umsonst empfing ihn Hutten mit solcher Begeisterung. Er sah besser als Luther, wohin dessen Schilderhebung führen müsse, und wozu er und die Seinigen ihn brauchen könnten. Daher seine Begeisterung für ihn, heuchlerisch zwar und verächtlich, aber hetzerisch und verführerisch. Und Luther ging in seine Garne voll stolzen Selbstgefühles. Das Heidentum, dessen erster Herold Hutten war, hatte alle Aussicht, durch die Dienste, die Luther leisten konnte, den vollen Sieg zu erringen. Denn in die Massen hätte der Humanismus nie dringen können. Und mit Cicero und mit Lucian hätte er selbst unter den Gebildeten nicht eben große Eroberungen gemacht. Aber ein Mann, der die humanistischen Ideen mit der Bibel in der Hand verkündigte und sie aus der Bibel dem Volk mundgerecht machte, das war der rechte Mann, das war der Messias für die Auflösung des Christentums.

In Worms glaubten Hutten und Luther des Sieges gewiß zu sein. Und zweifellos stand es nahe daran. Trotz der äußersten Gefahr gingen aber doch die Dinge anders, als zu erwarten war. Luther verfiel in die Reichsacht und wurde auf der Wartburg vor ihren Folgen geborgen.

Christi und der Menschwerdung, und zwar absichtlich im Gegensatz zur Scholastik, wie die Einleitung sagt. Und diese Ausgabe nennt Luther invictum libellum, meo judicio non solum immortalitate, sed canone quoque ecclesiastico dignum. (Opp. var. arg. VII, 117.)

[1] Unter den Gründen, die Witzel zur Rückkehr bewogen, ist auch dieser: „Stehet es lang also, so werden wir vollends Heiden werden, und heilige, göttliche Dinge müßten mit der Zeit gar in Unacht kommen. (Käß, Die Konvertiten seit der Reformation I, 158.)

[2] Die Abhandlung von Knaake (Weim. VI, 381 ff.), die sich zum Ziel setzt nachzuweisen, daß Luther mit dem Humanismus nicht in Verbindung gestanden habe, erscheint höchst überflüssig. Als ob man nur dann behaupten könnte, daß einer mit einer geistigen Bewegung Zusammenhang habe und von ihr beeinflußt worden, wenn man nachweisen kann, daß er aus ihren Hauptvertretern Wort für Wort abgeschrieben habe. Aber wie viele sind heute Nietzscheaner ohne Nietzsche gelesen zu haben! Und wie viele erst Lutheraner, die nicht einmal Luthers Katechismus kennen! Luther selbst sagt, er sei Husit gewesen, ohne es recht zu ahnen. Da konnte er noch viel leichter unter dem Einfluß des Humanismus stehen und sich doch wenig um die Schriften der Humanisten umsehen.

Damit beginnt eine neue Wendung. Bis dorthin war Luther von Sieg zu Sieg geschritten. Jetzt fühlte er zum erstenmal, daß die Welt ihm noch nicht gehöre. In der Einsamkeit, getrennt von seinen Gönnern, fand er ebenfalls zum erstenmal Zeit, die Lage der Gegenwart und die Zukunft zu überdenken. Bisher stets außer sich, fand er sich zum erstenmal selber wieder. Das Gewissen erwachte in ihm und setzte ihm mit solcher Heftigkeit zu, daß er den Teufel lebendig vor sich zu sehen glaubte. Von dieser Zeit an beginnt der Teufel mehr und mehr in seinem Leben die Rolle zu spielen, die schließlich zu einer vollen Oberherrschaft führte. Und damit diese inneren Erschütterungen nicht so leicht wieder fruchtlos verging, bereiteten sich außen Dinge vor, deren Kunde Luther zeigte, wohin die von ihm eingeleitete Bewegung führen müßte, wenn sie den eingeschlagenen Weg weiter ginge. Das alles rief in ihm eine heftige Umwälzung hervor.

Als Luther die Wartburg verließ, war in seinem Innern ein gewaltiger Umschlag eingetreten und für das Luthertum eine neue Richtung angebahnt.

III.

Die Rückbildung des ursprünglichen Luthertums bis zur Ausbildung des Protestantismus.

1. Hätte man Luther in der Zeit zwischen dem Anschlag der Thesen und dem Reichstag zu Worms die Frage vorgelegt, was er denn eigentlich positiv wolle, er wäre in großer Verlegenheit gewesen. Bis zum Erscheinen der Bannbulle war er so berauscht von den Erfolgen, die er selber nicht erwartet hatte, daß er nur daran dachte, die Leute, die ihm in Massen zufielen, nicht zu Atem kommen zu lassen. Sein einziges Bestreben war, sie täglich durch etwas Neues und Unerhörtes zu verblüffen. Die einzige Wolke, die seinen Himmel trübte, war die Verstocktheit der Gegner. Damals konnte man auf ihn und die Seinigen das Wort des Herrn anwenden: Womit soll ich die Menschen dieses Geschlechtes vergleichen? Sie sind wie Kinder, die auf dem Markt sitzen und rufen: Wir haben euch auf der Flöte gepfiffen und ihr habt nicht getanzt; wir haben euch Klagelieder gesungen und ihr habt nicht geweint (Luc. 7, 31, 32). Seitdem er gebannt war, überwog der Ingrimm gegen Rom in dem Grad, daß er nur daran dachte, sich zu rächen, Rom zu schaden und alles zu zerstören, was an katholische Lehre und an katholisches Leben erinnerte, mochte dann kommen, was da komme. In diesem Zustand — man denkt an das Wort von Job: ein Feuer, das bis zur Vernichtung frißt (Job 31, 12) — war Luther überhaupt nicht fähig, sich Rechenschaft zu geben darüber, wohin sein Stürmen und Zerstören treibe.

Nun war er plötzlich aus diesem Taumel ohne Rast herausgerissen und in die Einsamkeit versetzt. Der Aufregung, die ihn seit Jahren keinen Augenblick verlassen hatte, folgte naturgemäß Abspannung und Er-

schlaffung. Das oberflächliche Junkerleben, das er mitmachen mußte, füllte seine Seele nicht bloß nicht aus, sondern machte ihn noch mehr unbefriedigt, und mehrte, wie immer bei Menschen, die geistige Beschäftigung lieben, das Gefühl der inneren Vereinsamung. Die Reichsacht hatte er nicht zu fürchten, aber sie bedeutete noch immer im Bewußtsein des deutschen Volkes so viel, daß sie den moralischen Druck, den seine Seele empfand, unausstehlich machte. Die Last des Kirchenbannes beschwerte ihn noch weit mehr; er fühlte gerade daran, vielleicht zum erstenmal in seinem Leben, was die Kirche bedeute, mit der er gebrochen hatte. Sein Hämorrhoidalleiden setzte ihm ebenso gewaltsam zu wie seine kochende Sinnlichkeit. Seine heftige, starre Natur, die schon längst jede Bändigung verlernt, dafür aber sich gegen jede Beschwernis maßlos aufzubäumen gelernt hatte, empörte sich mehr als jemals gegen alles, was auf ihm lastete, und brachte ihn in eine Stimmung, die nicht beneidenswert war.

2. Hieraus erklärt sich leicht der Umschwung, der in Luthers Innerem vorging und seinem Verhalten einen psychologisch völlig neuen Charakter aufdrückte. Zum erstenmal kam er zu sich selbst; zum erstenmal sah er sich vor die Frage gestellt, was er begonnen habe und worauf das alles hinausziele. Jetzt konnte er diese ernste Untersuchung nicht mehr umgehen. Er war einzig auf sich selbst angewiesen, er mußte diesen inneren Kampf mit sich allein in der Einsamkeit austragen. Das war die letzte Stunde der Gnade für ihn und die letzte Stunde der Entscheidung. Die große Tragik seines Lebens liegt darin, daß er den entscheidenden Schritt, voreilig wie immer, längst getan hatte, ehe für ihn die entscheidende Stunde gekommen war, und daß er, an den Felsen seines starren Willens gefesselt wie Prometheus, nicht die moralische Kraft besaß, um die Kette zu sprengen, deren erdrückende Schwere er fühlte.

Und nun tritt in seine Lehre und in sein Leben eine neue Macht ein, eine Macht, die bisher nur wenig von ihm war beachtet worden, die aber von da an für ihn ausschlaggebend wird, die alles beherrschende Macht des Satans. Man muß seine Briefe von jetzt an bis zu seinem Lebensende lesen, um zu verstehen, wie sehr sein Gedankenkreis von dieser Macht besessen war. Immer und überall sieht er jetzt den Satan an der Arbeit. Hat er sich bisher auf die Schrift als seine einzige Glaubensregel berufen, so tritt nunmehr der Satan oft weit mehr in den Vordergrund, und die Hoffnung, den Satan ärgern zu können, erspart Luther nicht selten jede andere Überlegung oder führt ihn wenigstens zur Entscheidung. Dieser Einfluß des Satans steigt bei Luther von Jahr zu Jahr, gegen Ende seines Lebens ist er von der Erinnerung an den Satan und von dem Haß

gegen das Papsttum dermaßen erfüllt, daß dagegen alles andere zurücktritt. Den Anfang dazu finden wir auf der Wartburg.

Wir können uns ersparen, auf die kindischen Erzählungen von dem Gerumpel und dem Gepolter, von den Haselnüssen und den Fässern einzugehen, womit der Teufel Luther belästigte. Auch der große schwarze Hund, den Luther zum Fenster hinauswarf, ohne daß die Bestie schrie, ruhe stumm in der Tiefe. Der weltberühmte Tintenklex ist ohnehin eine Fabel. Uns interessiert etwas anderes.

Dieser Satan, der Rumpel- und Poltergeist,[1] der so viele schwarze Flecke und Schatten in Luthers Leben geworfen hat, kam nicht von außen über Luther, sondern von innen aus Luther. Es war die naturnotwendige Folge aus der Einkehr in sich selbst, zu der ihn die aufgenötigte Einsamkeit führte. Das alles, was Luther so gewaltsam von sich geworfen hatte, oder besser gesagt, glaubte von sich geworfen zu haben, war zu sehr mit seinem Innern verwachsen, als daß er nicht an allen Fibern geblutet hätte. Nun ging es ihm wie einem, der aus dem Kampf ins Lazarett kommt. Jetzt fühlt er erst, aus wie vielen Wunden er blutet. Luther hatte zu viel Gewissen, um nicht zu begreifen, daß dies nicht bloß bei ihm zutraf, sondern auch bei den Hunderttausenden, die er in dieselbe Lage gebracht hatte. Dieses Gefühl drückte mit furchtbarer Last auf ihn. Er hätte sich dessen entledigen können, wenn er sich gestanden hätte, was er in Wahrheit getan hatte. Er hatte sich aber im Widerspruchsgeist und im Haß gegen die Kirche bereits so weit verhärtet, daß er von keinem Unrecht auf seiner Seite mehr wußte. Nun denn, wenn er, und er allein, im Rechte war, wenn seine Handlungsweise Gott gefällig war, dann war eben sein Gewissen im Unrecht und verwirrt vom Widersacher Gottes. So wurde die Unbelehrbarkeit seines Gewissens für ihn notwendig zum Satan. Daß seine krasse Phantasie und daß seine Hämorrhoidalzustände daran ihren guten Anteil hatten, soll unbedingt zugegeben werden. Man braucht auch durchaus nicht weder die Möglichkeit noch selbst die Wirklichkeit dämonischer Einwirkungen in Abrede zu stellen. Gleichwohl läßt sich der Einfluß, den der Satan von jetzt an auf Luther ausübt, zunächst

---

[1] Und in Summa, der Teufel ist ein Poltergeist und Rumpelgeist, Poltern und Rumpeln kann er nicht lassen. (Erl. 63, 291.) Die im folgenden gegebene ausführliche Erklärung Luthers über diesen Gegenstand stimmt fast wörtlich zusammen mit seinen Worten in den Tischgesprächen, besonders bei Förstemann III, 92 f. Erl. 60, 70 f.

psychologisch erklären. Der Teufel, der Luther so beharrlich zusetzt, ist Luthers eigenes unruhiges Gewissen.[1]

3. Für unsere Zwecke hat es keinen Wert, den oft so wunderlichen, ja lächerlichen und läppischen Lehren Luthers über den Teufel und seine Wirksamkeit näher nachzugehen. Wollten wir Luthers Lehrentwickelung darstellen, so müßten wir diesem Gegenstand eine ganz besondere Aufmerksamkeit widmen, denn sowohl seine Theologie als seine Aszetik und insbesondere seine Geschichtsphilosophie ist vollständig davon beherrscht. Wo er Schwierigkeiten findet, da ist überall der Teufel schuld. Der Teufel hat die Bauern gehetzt, der Kaiser ist von den Teufeln umlagert, so daß er die Wahrheit nicht erkennt. Wo es gilt, herzhaft aufzutreten, muntert sich Luther durch den Gedanken an den Satan auf. Die Kutte abzulegen kostete ihn doch einigen Kampf, er siegte dem Teufel zum Trotz. Um den Teufel zu ärgern, trat er in den Ehestand. Den Kampf mit dem König von England nahm er auf in der Hoffnung, den Satan so zu reizen, daß dessen Kraft erschöpft werde.

Jedoch wir haben hier bloß das Luthertum, und auch dieses nur in seiner ersten Gestaltung zu betrachten. Auf dieses hat vorderhand Luthers Teufelslehre weniger Einfluß geübt. Später, gegen Ende des 16. Jahrhunderts, machte sich diese freilich in einer Weise geltend, daß man hätte meinen mögen, Luthers Schüler hätten von ihm kein Dogma überkommen als einzig das vom Teufel, wie ja auch Luther Zeiten hatte, wo er fast an kein anderes zu denken schien, und wo er den Seinigen sagte, sie würden selbst die heimliche Beichte nicht so in den Wind schlagen, hätten sie den Teufel so kennen gelernt, wie er ihn kenne.[2]

Uns kann hier dieser Gegenstand nur insoweit beschäftigen, als er auf die Weiterentwickelung des Luthertums Einwirkung übte. Dazu aber wußte Luther den Schrecken vor dem Teufel gründlich auszunutzen. Insbesondere sind es vier Gedanken, die er zu diesem Zweck ausbeutete. Der Teufel ist ihm zufolge der Stifter des Papsttums,[3] der Herr und Lehrer der Kirche,[4] und Papst, Kardinäle und Bischöfe sind die

---

[1] Vgl. Lutherpsychologie [2], 196 f.

[2] Erl. 28, 251.

[3] Denn der Teufel, so das Papstthum gestiftet, der redet und wirket alles durch den Papst und römischen Stuel. (1545. Erl. 26, 143.)

[4] Aber was ists nu für eine Kirche, die sich rühmet, (!) daß sie uber Gottes Wort sei? Es ist freilich auch eine Kirche, ja des leidigen Teufels Kirche und Satanas Braut (1528. Erl. 30, 385). So will ich sie hinfurt ihrem Abgott lassen (30, 378). So müssen sie auch voller Teufel sein .... Lieber, wem sollt doch

Engel des Teufels,[1] seine Bundesgenossen und unsere Teufel.[2] Der Teufel ist abermals ein ganz besonderer Feind dessen, was Luther Gottes Wort oder sein Evangelium nennt;[3] aller Widerstand gegen Luthers Lehre ist also ein Beweis dafür, daß der Satan an der Arbeit ist;[4] jeder Zweifel an Luthers Wort kommt von der Wirksamkeit des Teufels.[5] Und wiederum

---

hie der Muth nicht wachsen, wenn er solch offentliche Teufelsdurst in den Papisten siehet und höret? (30, 379). Laß sie den Teufel hörn und folgen .... Sei der leidige Teufel bei solchen Christen, welcher auch gewißlich bei ihn ist und solchs redet (30, 380).

[1] Denn des Teufels Engel heißen nicht allein die Geister oder andere Teufel, sondern auch die Päpste, Bischoffe und Cardinäl, wie Offenb. Joh. zeugt. (1537, Erl. 25, 200.)

[2] Wo aber unser Teufel, die Papisten, nicht wollen Frieden halten, sondern mit solchen verstockten Greueln, ungebüßet, wider den heiligen Geist rasend, dennoch kriegen .... sie wollens so haben, ihr Blut sei auf ihrem Haupt, ich bin entschüldigt und hab das Meine aufs allertreulichst gethan (1531. Erl. 25, 50).

[3] Denn wo Gott mit seine wort ist, do ist der Teuffel zornig, kan es nicht leiden, yhm wird sein reich gemindert ..... Wenn aber das wort Gottes kömpt, das sterker ist dann er, da rhumort er und gehen alle ding entbor (1526. Weim. XIX, 321, 37; 322, 32. Erl. 40, 264. 266). Also nympt hie yhm der Teuffel das wort und den glauben, das er wancket und dencket: wer weys, es möchte wol nicht war seyn. So bald nu das ynn zweyffel gestellet wird, das man denckt, ob es recht oder unrecht sey, so ists verloren ..... Also feret er ytzt zu, gibt Bapst, Bischoffen, Pfaffen und München fur, das yhr wesen recht und nicht widder Gott seye, so bleiben sie ynn dem wort, das sie recht faren, und stehet doch Gottes wort klar da für yhren augen .... (1527. Weim. XXIV, 86, 11; 88, 20; Erl. 33, 87. 89 f.)

[4] Denn die Welt heißet eigentlich die, die dem Wort todtfeind sind, daß sie es nicht sehen noch hören können; welchs ist nicht mehr eine menschliche, sondern eine verzweifelte Teufels-Sunde, der also in der Welt regieret und die Herzen vergiftet und durchbittert mit seinem wüthigen Haß wider Christum und sein Wort, denn das ist seine Art, wo er nur Etwas kann erdenken oder erregen, das Wort aufs Allerschändlichst zu lästern, schmähen und verfolgen .....; und wo er mit Gewalt Nichts schaffen kann, ist er so böse, daß ers nicht horen kann, läuft und fleucht dafur, mehr denn fur dem Kreuz .... Solchs sehen wir noch bis auf diese Stunde in seinen Kindern und Dienern, wie sie täglich unsinniger werden mit Wüten und Toben, und nicht wissen, wie sie giftig genug wider unser Evangelion lästern und uns verfolgen sollen .... (1530. Erl. 50, 209).

[5] Aber sonderlich treibt er, was das Gewissen und geistliche Sachen betrifft, nämlich daß man beide, Gottes Wort und Werk in Wind schlage und verachte (1529. Erl. 21, 125). Denn hier ist er Meister über Meister, und von tausend Künsten, mit so mancherlei Gedanken und Eingeben .... Da kann er so mancherlei Gedanken vorgeben, dadurch er dir das Wort wegrückt oder verkehre und Christum aus den Augen setze. (1532. Erl. 19, 262, 265.) Denn der teuffel meinet es mit ernst und trit werlich auff die beine und ist steyff ..... Er weret am allermeisten, das ja der rechte

ist jede Unruhe des Gewissens ein Beweis für die Tätigkeit Satans.[1] Weit entfernt also davon, daß die Anhänger Luthers sich durch die Unruhe in ihrem Innern sollten irre machen lassen, müssen sie gerade darin den Beweis dafür erblicken, daß sie die Wahrheit haben, denn wo Christus ist, da tobt der Teufel, und nur wo Christus nicht ist, dort hält er sich still.[2] Daraus zieht Luther als viertes für seine Anhänger die Folgerung, daß Einigkeit in der Lehre, daß Eifer in guten Werken, Frömmigkeit und Heiligkeit im Papsttum als Beweis dafür gelte, wie zufrieden der Teufel dort sei, und daß umgekehrt das Auftreten von Spaltungen, daß das Überhandnehmen der Sekten, und daß die Zunahme von Uneinigkeit, Haß und Ausgelassenheit unter der Herrschaft des Evangeliums ein Beweis für den Zorn des Teufels und somit für die Wahrheit der neuen Lehre sei.[3]

---

glaube und gute gewissen nicht auff kome, sondern eitel unglaube odder zweifel und verzagen da bleibe. (1527. Weim. XXIII, 544. Erl. 42, 192.)

[1] Denn das ist des teuffels art, das er die Sunde gros auffblase, stercke und Gotts gericht greulich mache (1527. Weim. XXIII, 542, 32. Erl. 42, 189). Denn es ist wohl den Frommen hart und schwer, wenn ihnen der Teufel zusetzet, auch mit falscher Furcht und Schrecken, da er ihnen Gewissen macht von geringen oder nichtigen Sachen. .... Daß ich mich wohl wollte zum Exempel setzen, wie er mir in solchem Fall oft manchen Schweiß abgejagt und das Herz pochend gemacht, ehe ich mich habe herum geworfen und meine Wehr ergriffen aus Gottes Wort. (1532. Erl. 19, 410.)

[2] Wo er aber allein ist, da das wort Gottes nicht gehet, da kan er wol from seyn, braucht seiner tücke nicht so sehr, heuchelt und schmückt sich feyn, das man yhn auch wol für den heiligen Geist möchte ansehen; er lest die seinen viel guter werck thun, beten, fasten, kirchen bawen, Messen und jartage stifften, stelt sich, als sey er gantz heilig und from. Wenn aber das wort Gottes widder an das liecht kömpt und er also verrathen wird und aufgezogen: Do töbet er und wütet, ist toll und thöricht .... Wenn das wort hin ist, so ist es stille, da kann er feyn säuberlich die seinen füren, wie wir unter des Bapsts reich gesehen haben; er hat sie feyn mit fride lassen sitzen, denn es war keiner, der yhn auffwecket. Aber da das liecht des Evangelions auff gieng, sehet, wie er sich stelt, wie er lebet; er reget hend und füsse ..... macht die Leute zornig, geitzig, neidisch, hessig und sorgfeltig für den bauch .... Und das ist nun ein gros Zeichen, das die lere gerecht ist, denn were sie nicht gerecht, so lies er uns wol zu frieden. (1526. Weim. XIX, 322 f. Erl. 40, 265 f.) Ähnlich in sehr naiver und derber Darstellung. Erl. 23, 264 f. Ebenso Weim. XXIII, 406, 407. Erl. 22, 297.

[3] Siehe die oben angeführte Stelle Weim. XIX, 322 f. — Denn er hat auch die Art an ihm, daß er die Seinen, das ist die ungläubigen, vermessen, sichern, ruchlosen Herzen mit süßem Trost erfüllt, ... und dazu sie freudig, trotzig und hoffärtig macht auf ihren Wahn, Weisheit und selbstgemachter eigener Heiligkeit (Erl. 12 [2], 298). —

Luther müßte nicht Luther gewesen sein, wenn ihn diese merkwürdige Beweisführung, die er im Verlauf der Jahre zu einem förmlichen apologetischen System ausbildete, nicht noch weiter geführt hätte. Bei ihm wurde alles persönlich. Wenn ihm der Teufel auf der Wartburg so unfreundlich zusetzte, so geschah das nicht bloß darum, weil Luthers Lehre die rechte war, nein, noch viel mehr darum, weil der Teufel recht gut wußte, daß Luthers Person von Gott selbst mit göttlichem Beruf ausgestattet war. „Die stillen Wartburgtage, sagt Kolde richtig, hatten in ihm das Bewußtsein von seiner Sendung erhöht. Man kann beobachten, daß er niemals so oft von seinem ihm durch Gott gewordenen Prophetentum spricht, als um die Zeit seiner Rückkehr nach Wittenberg.“ [1] In einer Sprache, die sehr deutlich an die Worte des Apostels (2. Kor. 12, 11. 12) anklingt, sagt Luther, er wisse, woher seine Lehre komme, und der Satan wisse es auch. Denn sein Werk spreche für sich selber. Der kleineren Zeichen — er meint die kleinen Wunder — habe er allerdings keines getan, obschon er es wohl könnte, wenn es nötig wäre. Aber dessen bedürfe er nicht, denn es dürfe doch als ein großes Wunder gelten, daß er dem Papsttum einen solchen Stoß gegeben habe. [2] Bei

---

Also sind und bleiben wir rechtschaffene, reine Heiligen, und der rechte, gute Weizen, ob wir wohl müßen unter uns leiden und bleiben lassen, die nichts denn schädliches und zum Feuer verdammtes Unkraut, Raden und Disteln sind, so weder Gottes Wort hören noch verstehen wollen, viel weniger nach demselben leben, wie jetzt der Papst mit seinen Geistlichen und Sophisten, Cölln und Löven und andern des Teufels Distelköpfen (Erl. 16, 232 f). — Denn der Teufel feiert nicht. Darumb mußen wirs gewohnen und das Geschrei nicht achten, daß man saget: Ach unter dem Papstthumb do war guter Friede, do war auch Einigkeit in der Lehre, welches dann erlogen ist, denn es war große Zwiespaltung in der Lehre. (?) So lerne nun allhier, daß in der Lehre keine Einigkeit sein könne, denn der Teufel ist noch nicht in die Hölle gestoßen .... Und sind die Papisten unter einander selbest auch nicht eins. Aber daß wir Rotten anrichten sollten, da leugnet man uns an. Wer sich nun doran will ärgern, der ist dohin. Wider solche Ärgernis do wehre dich und stärke dich aus dem, doraus sie sich kränken und sage: So die Lehre des göttlichen Wortes nicht recht wäre, so verfolgte sie der Teufel nicht also. Er wurde wohl stille schweigen und sie nicht so schänden und lästern. Also dieweil er der Lehre und Sakrament so gram ist, so ists ein Anzeigung, daß sie Gottes Wort und Sakrament sei. (Erl. 45, 101. 102.)

[1] Kolde, Martin Luther II, 43.

[2] Aber ich weyß, woher meyn lere kompt und wer mich auffgericht hat, dazu beweyßet es auch das werck gnugsam, denn ob ich woll der kleynen tzeychenn keyns than habe, die wyr (wo es nodt were) vielleycht thun mochten, Szo ist doch das wol fur ein groß wunder anttzuzihen, das des Satanas hohister kopff und grossiste macht,

dieser Ansicht blieb er allen bitteren Erfahrungen zum Trotz. Immer beruhigte er sich wieder mit dem Satz, seine Sache sei Gottes eigene Sache[1] und „habe einen gewissen, guten und beständigen Grund, nämlich Gott und sein Wort".[2]

Auch dieser Gegenstand hat nicht bloß für Luther Bedeutung, sondern für das Luthertum von Anfang bis in ferne Zeiten. Wie aus der Lehre Luthers von dem Verdruß des Teufels die Überzeugung hervorging, daß jeder, der seinem Evangelium Widerstand entgegensetzt, ein Knecht und ein Werkzeug Satans, wo nicht von ihm besessen sei, so aus der Behauptung von dem göttlichen Beruf des Meisters alle jene überschwänglichen Worte von dem heiligteuern Gottesmann, dem dritten Elias, dem neuen Paulus, dem Engel der Apokalypse,[3] dessen Wort ohne Prüfung wie Gottes eigenstes Wort hingenommen wurde.

5. Luther sollte nur allzu bald reichlich Gelegenheit erhalten, von diesem seinem Prophetenberuf, zu dem ihn die Kämpfe mit dem Satan auf der Wartburg eingeweiht hatten, öffentlich Gebrauch zu machen. Denn während er sich dort oben mit dem Polter- und Rumpelgeist herumschlug, standen unten Propheten auf, die ihr Geschäft betrieben wie Bileam und wie Elymas. Auf das war Luther nicht gefaßt. Er selber wollte Prophet sein, aber außer ihm sollte es keinen geben. Das zeigt nur wieder einmal, wie wenig er bis dahin die Welt kannte. Prophet sein, d. h. Prophet wie er einer war, das ist keine Schwierigkeit. Schwieriger ist es, wenn einer allein solch ein Prophet sein und allen andern das Prophezeien nehmen will. Nun hatte er aber durch seine bisherige Tätigkeit gerade das zustande gebracht, daß sich gar manche sagten, wenn es ihm erlaubt sei, den Propheten zu spielen, so könne es auch ihnen nicht verboten werden. Sie meinten vielmehr, sie verstünden das noch besser als er, und was er sich gegen die Kirche herausgenommen habe, das dürften sie sich wohl auch gegen ihn herausnehmen. Warum bleibe er auch auf halbem Wege stehen? Warum ziehe er nicht aus seinen Lehren die letzten Folgerungen, die doch unab-

---

das Bapstthum mit seynen corper eyn solchen stoß durch mich empfangen hat, den yhm keyn weltlich noch geystlich gewalt yhe hat mügen beweyssen. Der Satanas fulet auch selbs woll, wer meyner lere meister sey, darumb tobet er und sucht alßo schwinde griff (1522. Weim. X, II, 12, 7. Erl. 28, 288).

[1] De W. IV, 128; Erl. 54, 183 f. (5. Aug. 1530); De W. V, 332; Erl. 55, 297 (12. März 1541); Förstemann II, 414; IV, 692; Erl. 59, 245; 62, 443.

[2] Förstemann IV, 617; Erl. 62, 361.

[3] Lutherpsychologie[2], 5 f. 90. 202.

weislich und ſelbſtverſtändlich ſeien? Sie fanden kein Hindernis, dieſe zu ziehen, und gerade ſeine Abweſenheit war für ſie eine Aufforderung, damit entſchloſſen voranzugehen.

So hatte es Luther nicht gemeint. Teils aus Zorn darüber, daß ſie ihm ſeine eigenen Worte aus dem Munde geſtohlen und als Waffe gegen ihn gebraucht hatten,[1] teils aus Schmerz über den Undank der Welt — eine Klage, die von nun an bei ihm nicht mehr verſtummen will[2] — rafft er ſich auf und wirft ſich nun, wie das ſchon ſo ſeine Art iſt, in eine ganz andere Bahn, als die er bisher verfolgt hatte. Er rühmt ſich ſelber, ſeine Theologie nur durch den Gegenſatz zu ſeinen Widerſachern gelernt zu haben.[3] Das bewies er auch diesmal. Hatte er bisher durch den Widerſpruch wider die Kirche das Chriſtentum zu einem baren Laientum verflüchtigt, ſo ging er jetzt, da Karlſtadt damit völlig Ernſt machte, aus Zorn über den „Laien“[4] daran, der von ihm eingeleiteten Bewegung eine

---

[1] Hierinnen haben meine Wittenberger einen großen Fehlgriff gethan. Recht haben ſie gelehret, aber nicht recht haben ſie die Lehre gebrauchet. (18. März 1522. De W. II, 155. Erl. 53, 119.) Ego Carolstadium offendi, quod ordinationes suas cassavi, licet doctrinam non damnarim . . . . En malitiam Satanae, ut per novam speciem molitus est erigere ad ruinam Evangelii! (30. März 1522. De W. II, 177. Enders III, 326.)

[2] Z. B. De W. III, 127. 131 (Saevit jam Satan permissu Dei ob ingratitudinem et contemtum sui verbi). 132. 173. 307. 427. IV, 182. 195 f. (Denn das weiß Gott, wie ein großes Leid mir das iſt, und freylich meiner höheſten Beſchwerung eine, daß ich ſolch Undankbarkeit bei uns Deutſchen erlebt habe und noch täglich ſehen muß. Alſo daß ich mir übel fürchte, es werde in kurz über Teutſchland eine Plage gehen, dergleichen wir vielleicht bisher nicht erfahren . . .) 213. 474. V, 24. 100. 398 f. 408. 439. 444. 451. (Minatur mundus ruinam . . . Germania fuit et numquam erit, quod fuit). 462. 467. 468. 522. 569. (Friget populus, et multi libertate spiritus abutuntur in teporem et securitatem carnis) 571. 584 (eine wahrhaft klaſſiſche Schilderung der Zeit). 600. 628 (O tempora! O Satan! Veni, o Domine Jesu, veni! Tempus faciendi Domino, Amen). 629. 642. 703 (Videtur mihi mundus venisse ad horam sui transitus). 773. (Sie wöllen verdampt ſeyn, ſo geſcheh, was ſie haben wöllen) u. a. m.

[3] Lutherpſychologie[2] 156.

[4] Wie mir auch D. Carlſtadt ſelber zu Jene unter Augen furwarf, gerade als wüßten ſie viel ein Höheres und Beſſeres . . . . . An wilchem Stück alleine man wohl prüfen kann, daß der Teufel aus ihn redet . . . . Ich muß mit dem neuen Laien und Bauren laiiſch und bäuriſch reden (Erl. 29, 197, vgl. 140; Weim. XVIII, 118). Nihilo sanior fuit Carlstadius, putans in eo multum positum, si desereret scholam et studia, et sibi non doctoris, sed novi laici nomen sumeret (Opp. exeget lat. XVIII. 59). Über dieſen Ausdruck „der neu Lai“ ſ. Barge, Andreas Bodenſtein von Karlſtadt II, 12.

rückläufige Richtung zu geben. Böse Kinder machen den Vater fromm, sagt das welterfahrene Sprichwort. Das bewahrheitete sich auch an Luther. Seine modernen Schüler übertreiben das manchmal bis zu einem Grade, daß man meinen möchte, er habe statt des einen Teufels der Orthodoxie, den er ehemals ausgetrieben habe, sieben zurückgerufen.[1] So weit trieb er die Reaktion nicht. Aber Reaktion war das Gepräge, das er jetzt seiner Lehre gab, und ein Gemisch von Negation und von Reaktion wurde das Luthertum in diesem zweiten Abschnitt.[2] Selbst Melanchthon bestätigte, daß sich Klagen darüber erhöben, die mühsam eroberte Freiheit mache einer neuen Knechtschaft Platz und die alten Traditionen würden wieder eingeführt.[3]

6. Die Kinder, die den Vater zu so schroffer Umkehr nötigten, waren wirklich böse Kinder, aber sie waren seine echten Kinder und sie faßten seinen Geist besser als er selbst. Und wenn er über sie so erbittert war, so ging es ihm eben nur, wie es so manchem Vater geht, der an den Kindern die Früchte erntet, zu denen er den Samen gestreut hat.

Die Früchte dessen, was Luther gesät hatte, zeigten sich zuerst in den Skandalen zu Erfurt. Luther meinte freilich, solcher Unfug sei ein

---

[1] Kropatschek (Occam und Luther, 52) sagt: Und nun hielt das ganze (!) Erbe des Mittelalters, die Glaubensnormen, die scholastische Lehrweise, das Dogma und das Kirchenrecht, wieder ihren Einzug. Baur (Deutschland in den Jahren 1517—1525, S. 4.) schreibt: So ist der symbolisch fixierte .... Protestantismus weder nach dem Umfang noch nach der Tiefe der reine und ursprüngliche Niederschlag des im Anfang der Reformation lebendig auftauchenden und kräftig waltenden Ideengehaltes, vielmehr eine Vermengung des Alten und Neuen, oder noch genauer eine Absorption des Neuen in die Formen des Alten .... Wie bald haben die sogenannten Prinzipien des Protestantismus eine katholisierende Verfestigung erfahren müssen!

[2] Erbkam (Geschichte der protestantischen Sekten, 171) meint, an diesen falschen Bewegungen sei erst das wahre Prinzip der echten Reformation erstarkt und die „objektive Welt", die sie in sich barg, so weit erstarkt, daß das subjektive mystische Element als „unbefugter Eindringling" ausgestoßen werden konnte. — Gut wäre das freilich gewesen, wenn die „echte Reformation" den Subjektivismus ausgestoßen hätte. Aber wo sollte Luther dazu Kraft und Mittel aus seiner „objektiven" Welt hernehmen? Damit soll indes nicht gesagt sein, daß die jetzt eintretende Reaktion einen „katholisch-kirchlichen" Charakter gehabt habe. Das ist ja eben das Verhängnis Luthers in dieser Zeit, daß er immer bei seiner Reaktion fürchtete, wieder ins katholische Fahrwasser zurückzugeraten. Insofern hat die Polemik von Müller (Luther und Karlstadt, 88 ff.) gegen Barge ihre Berechtigung.

[3] Subjecit Ibericus, debere ipsos dare operam, ut eam libertatem, quam nunc sint consecuti, retineant, alioqui futurum, ut iterum a nobis redigerentur in servitutem. Nos paulatim veteres traditiones renovare. (13. Sept. 1528. C. R. I, 998.)

Beweis dafür, daß die Leute das Wort noch nicht richtig verständen und daß der Satan sie angestiftet habe, um die gute Sache in Verruf zu bringen. Das wäre schon recht, sagt er, daß man die Papisten zu paaren treibe. Die das aber gleich so kräftig angreifen, die können wir nicht zu den unsrigen rechnen.[1] Damit hat er aber selbst, wie später den Wittenbergern gegenüber, zugestanden, daß sie seine Grundsätze richtig aufgefaßt hatten.[2] Wenn sie diese in einer Weise durchführten, wie dies eben Studenten, Handwerkern und dem gemeinen Haufen entsprach, so hatte er kein Recht, sie deshalb aus der Zahl der Seinigen auszuschließen. Sie ließen sich auch nicht von ihm verleugnen. Und gerade seine Wittenberger, die seine Worte am öftesten vernommen hatten, fanden in diesem Vorgehen so wenig einen Abfall von Luther, daß sie sich beeilten, das auswärts gegebene Beispiel in der Heimat des Evangeliums nachzuahmen.

Und hier ging es nun Schlag auf Schlag. Die Priester nahmen Weiber, die unzufriedenen Ordensleute sprengten die Klosterpforten und machten sich zu Laien, nachdem sie in der eigenen Kirche alles kurz und klein geschlagen und verbrannt hatten. Die Laien wurden von einer Gärung erfaßt, die das Schlimmste befürchten ließ. Denn, hieß es, wenn man nicht die Nester völlig zerstört, und das Christentum von der Kirche völlig rein macht, dann kehrt das Unheil bald wieder.[3]

---

[1] Nam etsi bonum est, incessabiles istos impios exerceri, modus tamen iste Evangelio nostro parit et infamiam et justam repulsam . . . Ex qua liquido videmus, nondum esse nos dignos coram Deo verbi sui ministros, et Satanam in nostra studia ludere et ridere (De W. II, 8. Enders III, 158). Erfordiae Satanas suis studiis nobis insidiatus est, ut nostros mala fama inureret, sed nihil proficiet; non sunt nostri, qui haec faciunt. Ita cum resistere nequeat veritati, stulto stultorum in nos zelo cogitat infamare eam (De W. II, 31. Enders III, 202).

[2] Recht haben sie gelehrt. (De W. II, 155. Die Stelle oben S. 221, N. 1): Wie woll ich nu nit ungerne hore, das die geystlichen yn solcher furcht und sorge stehen, ob sy da durch wollten yn sich selb schlahen und yr wutende tyranney senfften, und wolt got, solch schrecken und furcht were noch grosser. (Weim. VIII, 677, 19. Erl. 22, 45.) Darumb ist billich und gefellet myr wol, das solche plage anfehrt yn den Papisten, die gotliche warheyt vorfolgen und vordamnen. Es sol schyr noch baß beyssen (VIII, 677, 8). S. auch die vorige Note.

[3] So heyst es im neuen Karsthans: Erst hab ich den rechten verstand und ich halt nichts von vielen und hüpschen Kirchen, dann sie seind anders zu nichts dann zu einem weltlichen pracht, und ir seind zu viel. Darumb hab ich sorg, sol die geistlichkeit reformiert werden, so muß man, wie in Behem geschehen, den meisten teil der Kirchen abbrechen . . . . Darumb ist Ziska kein narr gewesen, daß er

Die Verirrung wurde so groß, daß Luther genötigt war, heimlich und verkleidet nach Wittenberg herüber zu kommen. Aber es war umsonst. Die Leute hatten Luthers Evangelium für sich, und hatten überdies von ihm die evangelische Freiheit und das Recht erhalten, sich die Schrift selber auszulegen. Davon machten sie in einer Weise Gebrauch, daß man, wie Spalatin sagt, hätte verzweifeln mögen.[1] Das wurde noch schlimmer, als sich Karlstadt an die Spitze der Bewegung stellte. Die „Götzen" wurden abgeschafft, die Stiftungen unterdrückt, Beicht und Fasten eingestellt, die Messe in beliebiger Weise deutsch umgestaltet. Von Seelsorge war keine Rede mehr, die Kranken mußten sterben, die Verurteilten wurden hingerichtet, ohne daß ihnen jemand beistand. Und was hier in Wittenberg, dem neuen Jerusalem, begonnen war, das wurde anderswo fortgesetzt. In Zwickau zeigte sich der Geist ganz besonders wirksam. Während er anderswo jeden nur im stillen unterrichtete, tat er sich dort laut kund, und während sie sonst noch der Schrift bedurften, um sich ihren Glauben zu machen, erklärte dort die Stimme Gottes, die Bibel sei zur Belehrung der Menschen unkräftig, jeder könne alles innerlich selbst durch den Geist lernen, die Kindertaufe sei unchristlich, die Pfaffen müßten erschlagen, die Obrigkeiten abgetan werden. Das heißt die Laisierung und die allgemeine Gleichheit aller Christen gründlich und unerbittlich auslegen. Grund genug für Luther, darüber unmutig zu werden. Die braven Leute ahnten das, ließen sich aber nicht bange machen. Im Gegenteil sagte ihnen der Geist, der Luthers Widerstand ganz genau voraus wußte, mit Luther selber gehe es zu Ende, bald werde ein Größerer als er erscheinen.

---

die Kirchen zerbrochen. Dann wo er sie hot lassen steen, wär es gegangen, wie er den Behemen zuvor gesagt, ließen sie die nester stehen, sie würden inwendig 10 jaren die vögel all wider darinnen haben. (Schade, Satiren und Pasquillen, II, 37 f. Hutten ed. Böcking IV, 676 f.) Dazu stimmt ganz, was Luther sagt: Das es sich ansehen lest, es werde gelangen tzu auffruhr und Pfaffen, Munich, Bischoff mit gantzem geystlichen standt erschlagenn und voriagt mochten werden, wo sie nit ein ernstliche merckliche besserung selbs fur wendenn, denn der gemeyne man ..... hynfurt solchs nymmer leydenn muge noch wolle, und datzu redliche ursach habe mit pflegeln und kolben dreyn tzu schlagen, wie der Karst hans drawet. (Weim. VIII, 676, 10. Erl. 22, 44 f.)

[1] Spalatin sagt in dem lehrreichen Brief an Justus Jonas vom 9. November 1521 u. a: Quid enim interim miseri sequamur, dum vos istic, hic alii, alibi alii, aliter alii ubique pene concionentur, scribant, clament, damnent, probent, omnia omnibus commisceant? (C. R. I, 482. Nicht abgedruckt im Briefwechsel des Justus Jonas von Kawerau I, 77.)

7. Jetzt war es aber genug. Bis hierher mochte Luther noch zusehen, denn an einen allgemeinen Aufruhr glaubte er nicht, und sollten etliche Pfaffen erschlagen werden, so wollte er dem nicht wehren.[1] Doch nun verstand er, wohin die Dinge trieben, wenn man ihnen freien Lauf ließe. Er sah ein, daß es höchste Zeit sei, von seinem Prophetentum mit allem Ernst Gebrauch zu machen. Und wenn es ihm einmal auf den Ernst ankam, dann wurde auch die Sache ernst. Hatte ihn der Satan gereizt, gut, so sollte er erfahren, mit wem er es zu tun habe. Daher der grimmige Kampf, den er von nun an gegen ihn führte.

Die Reaktion begann auf dem Gebiete der kirchlichen Praxis.

Das war ein Gebot der Klugheit, ja der Notwendigkeit. Denn nachdem die Schreckenskinder der christlichen Freiheit einmal begonnen hatten, ihre Überzeugungen in Taten umzusetzen, mußte ihnen vor allem hier das Handwerk gelegt werden, sonst hätten sie längst den letzten Rest von menschlicher Ordnung aufgelöst gehabt, ehe man ihnen wieder etwas von den altväterischen Begriffen, gegen die sie nichts als Verachtung empfanden, mundgerecht gemacht hätte.

Es war aber auch zugleich der einzige Weg, um die Mißdeutung der verhängnisvollsten von allen Lehren, die Luther verbreitet hatte, einigermaßen zu beschwören. Wie wenig Luther bisher die Welt gekannt hatte, das zeigt die grenzenlose Sorglosigkeit, womit er den feuergefährlichen Satz von der christlichen Freiheit gepredigt hatte. Jetzt sah er mit Schrecken, was er damit angestiftet hatte. Und nun beginnen seine Klagen und seine bitteren Äußerungen über die Belialskinder, die die Freiheit des Geistes zur Zügellosigkeit des Fleisches mißbrauchen. Daß diese seine Lieblingslehre so übel ausgelegt wurde, das tat ihm weher als alles übrige. „Sathanas, der sich alletzeytt under die Kinder Gottes mengt, — so schreibt Luther an Hartmuth von Kronberg, hat uns, furnemlich myr, eyn feyn spyel tzu Wittemberg angericht, unnd den Widersachern eynmal yhre lust an uns gebüßet, und das maul weyt aufgesperret, das Evangelion tzu schmehen. Alle meyne feynd, samt allen teuffelln, wie nahe sie myr kommen sind vill mal, haben sie mich doch nicht troffen,

---

[1] Hab ich noch nie mich bewegen lassen, denen tzu weren, die mit der hand unnd pflegell drawen. Weyß wol, das yhn nit wirt datzu kommen, ob gleych etliche wurden antastet, so wirts doch nit eyn gemeyn antasten werden. (Weim. VIII, 679, 13. Erl. 22, 43.) Diesmal hat den Propheten seine Prophetengabe völlig verlassen.

wie ich itzt troffen byn von unßern, und muß bekennen, das mich der rauch ubell ynn die augen beysset und kutzlet mich fast ym herzen."[1]

8. Wenn Luther einmal so redet, dann weiß man schon, daß es zum Dreinschlagen kommt. Und es kam auch dazu. Die hatten ihn schlecht gekannt, die geglaubt hatten, er verstehe die Worte von der Gleichheit aller Christen und von der christlichen Freiheit so, daß nun wirklich alle gleich und frei sein sollten. Als echter Demagog benutzte er diese Worte zum Lockmittel für die Massen, damit sie ihm die alte Ordnung sprengen halfen. Wenn sie aber meinten, dann aller Bande ledig leben zu können, da hatten sie die Rechnung ohne ihn gemacht. Gegen die Massen und ihr Belieben kann nicht leicht jemand eine größere Geringschätzung haben als Luther. Von jetzt an versäumt er keine Gelegenheit, um dem Herrn Omnes, wie er sich ausdrückt, mit allem Nachdruck einzuschärfen, daß er nichts zu sagen und nichts zu tun habe. „Den trotz, schreibt er in demselben Brief, sollen sie mir nicht nehmen; so lang aber der trotz uns bleybet, wollen wyr sie frolich verachten und tzusehen, ob sie uns dissen Christum tzo leychtlich, als sie meynen verschlingen und eynen andern an Seyn statt setzen mögen, von dem der vatter nicht wisse."[2]

Diesen Satz wendete er von nun an nach zwei Seiten hin an, sowohl gegen die Papisten als gegen den Herrn Omnes. Von diesem Trotz ließ er sich bis auf weiteres leiten, in einer Weise, daß man sagen möchte, in diesem Zeitabschnitt sei der Trotz seine Glaubensregel gewesen. Erst als die drohende Gefahr einigermaßen beschwichtigt war, ließ er wieder andere Glaubens- und Lebensregeln gelten. Bis zu welchem Grade dies gilt, darüber spricht er sich in der unglaublichsten Weise aus. Wäre die Messe nicht ein so böses Ding, er führte sie jetzt wieder ein, lediglich denen zum Trotz, die sie so stürmisch in seiner Abwesenheit abgeschafft. Die Papisten würden ihn dabei nicht kümmern, denn was verstehen die, ob etwas gut oder böse ist! Aber vor dem Teufel wüßte er es nicht zu rechtfertigen.[3] Umgekehrt hätte er gerne die Elevation abgeschafft,

[1] Weim. X, II, 56, 5. De W. II, 165. Erl. 53, 123 f.

[2] Weim. X, II, 57, 5. De W. II, 166.

[3] Derohalben wenn es nicht ein so böse Ding wäre umb die Messe, so wollte ich sie, zu trotz denjenigen, so unordentlich damit sind umbgangen, wiederumb aufrichten . . . Fur den Papisten und fur den groben Köpfen könnt ichs wohl thun, denn ich wollte sprechen: Was wisset ihr, ob es in einem guten Geist oder in einem bösen Geist geschehen ist, sintemal das Werk an ihm selb gut (!) ist. Aber fur dem Teufel weiß ichs nicht zu erstreiten . . . . Sie werden gewißlich zur Hölle zufahren müssen. Ich will aber dem Teufel wohl eine Sprützе fur die Nase halten, daß ihm auch die weite Welt soll zu enge werden. (1523. Erl. 28, 213 f.)

aber gerade nein, den Schwärmern zum Trotz soll sie beibehalten werden, weil diese auf der Abschaffung bestehen.[1] Und so sollen es auch die Seinen halten. Sie mögen das Abendmahl für ein Sakrament halten oder nicht, das steht bei ihnen; nur den himmlischen Propheten zum Trotz, nicht um des Gewissens willen, müssen sie es Sakrament nennen. Ja, wenn einem geboten würde, an einem gewöhnlichen Fleischtag Fleisch zu essen, so müßte man es gerade nicht essen. Und würde man einem die Ehe verbieten, so müßte er gerade mit Fleiß heiraten, oder doch Lust zum Heiraten heucheln.[2]

So bleibt Luther für seine Person auch in den Zeiten der Reaktion, was er früher gewesen ist, der alleinige Herr über Glauben und kirchliches Leben. Nur kommt das jetzt erst in voller Klarheit zu Tage. Damals, als er Leo X. das Wort entgegenschleuderte: „Eine Regel, die Schrift auszulegen, mag ich nicht anerkennen", damals konnte man vielleicht noch glauben, das sei nur in dem Sinn gemeint, daß er sich vom Papst nichts vorschreiben lasse. Und so lange die Massen wie gebannt hinter ihm herliefen, so lange hatte er vielleicht selber nicht das volle Bewußtsein von der Bedeutung seines Satzes. Es war sicher ein starkes Wort, wenn er sagte, nicht einmal das Beispiel Jesu Christi lasse er gelten, wenn er es nicht durch ein Wort von ihm erklärt finde.[3] Gleichwohl konnte man

---

[1] Und wiewohl ichs furhatte, das Aufheben auch abzuthun, so will ichs doch nu nicht thun, zu Trotz und wider (Widerstand) noch eine Weile dem Schwärmergeist, weil ers will und als ein Sunde gehalten und uns von der Freiheit getrieben haben. (1525. Erl. 29, 194 f.)

[2] Weil denn dieselbige christliche Freiheit uber diesem Wörtlin und Namen (Sakrament) Noth leidet, bist du hinfurt schuldig, diesen Teufels Propheten zu Trotz und wider, das Abendmahl Christi ein Sakrament zu heißen, ... nicht daß dies deines Gewissen halber noth sei . . . . . Gleich als wenn dir verboten würde Fleisch zu essen auf einen Fischtag, so müßt du es essen; wenn dies auf einen Fleischtag geboten würde, müßt du es nicht essen (!). Wenn dir die Ehe verboten würde, müßt du ehelich werden oder ja so stellen (!), als thätest du es gerne . . . . Also magst du es hie ein Sakrament heißen oder nicht heißen. Wo aber diese Propheten drauf dringen und verbieten, mußt du und sollt es ein Sakrament heißen. (Erl. 29, 215). Ähnlich Erl. 28, 233.

[3] S. die folgende Note. Im Sinn dieser Worte fährt er fort: Wenn man dir nu furhält, wie Christus gethan habe, so sprich frisch drauf: Wohlan, er hats gethan — hat ers auch gelehret und heißen thun? . . . . Sagen sie: Omnis Christi actio est nostra instructio, so laß sie sagen, aber siehe darauf, was er meinet mit der instructio. Ein Mensch hats gesagt, der gilt so viel als du selbst. (Erl. 29, 196.)

das immer noch so verstehen, als wollte er sich nur dagegen verwahren, daß ihm die Kirche das Beispiel Jesu Christi entgegenhalte. Aber jetzt zeigte sich, daß er den einen wie den andern Satz ganz allgemein und ausnahmslos verstanden wissen wollte. Jetzt, da auch unter den Seinen andere Ansichten zum Vorschein kamen als er selber hegte, jetzt, da seine eigenen Anhänger meinten, die Worte von Freiheit und von Glauben gälten ihnen so gut wie ihm, jetzt, da sie unklug genug waren, sich auf sein Wort zu berufen, alle Christen hätten das Recht, die Lehre selber zu prüfen,[1] jetzt erhob er sich im Gefühl seiner Macht gegen alle, jetzt stieß er auch die neuen Christen zur Seite wie die alten Anhänger der Kirche. Unter sich mochten sie bei ihrer Freiheit bleiben und ihre Autonomie darin beweisen, daß sie absichtlich stets das Gegenteil von dem taten, was ihnen geboten oder verboten war. Aber wehe ihnen, wenn sie dies ihm gegenüber tun wollten, dort, wo er das Wort und die Macht hatte! Diese wahrte er ebenso eifersüchtig gegen die Seinen wie gegen die Feinde. Darum sagt er: Wir verwerfen die Lehre der Papisten, denn wir erklären sie als Teufelslehre. Wir verwerfen die Praxis der Neuerer, weil es uns so gelüstet. Wir führen in dieser Kirche diese Gebräuche ein, weil es uns so gelüstet. Wir lassen sie in einer andern unverändert, weil es uns so gelüstet.[2] Wenn jemand etwas

[1] In der Predigt über die falschen Propheten vom 10. August 1522 (Weim. X, II[1], 257 ff. Erl. 13[2], 227 ff.) lehrt Luther, alle Christen hätten das Recht, alle Lehre zu beurteilen, d. h. Richter zu sein über alles, was der Papst, die Konzilien und die Väter gelehrt haben. Auf den Konzilien sei oft nicht ein einziger Mensch gewesen, der den Hl. Geist ein wenig geschmeckt habe, und die Väter hätten oftmals geirrt. Darum müsse jeder bei sich selber finden, was Gott gesagt und was er nicht gesagt hat (Weim. 263, 8). Das kan nun niemants richten den allein der, der geyst hat (Weim. 264, 6; Erl. 13[2] 234). Das nahmen die Zwickauer und ihre Gesinnungsgenossen zum Ausgangspunkt ihrer Lehre, daher die Einschränkungen, die Luther nunmehr zu machen für gut fand.

[2] Hier sind wir Herren und leiden kein Gesetz, Gebot, Lehre noch Verbot. Wie wir denn auch beiderlei hie zu Wittenberg than haben. Denn im Kloster haben wir Meß gehabt, ohn Kasel, ohn Aufheben, schlecht aufs allereinfältigst, wie Karlstadt Christus Exempel rühmt. Wiederumb in der Pfarr haben wir noch Kasel, Alben, Altar, heben auf, wie lange es uns gelüstet ..... Wir lehren nicht so, und thun doch also frei, so lange es uns gelüstet. Das Thun schadet nicht, die Lehre aber ist der Teufel .... Wir thun wie die Papisten, ohn (nur) daß wir die Lehr, Gebot und Zwang nicht leiden; wir lassen auch wie die Karlstadtischen, aber das Verbot leiden wir nicht ..... Darumb lassen wir kein Exempel zu, auch von Christo selbs nicht, schweige von andern Heiligen, es sei denn Gottes Wort dabei, das uns deute, welchem wir folgen oder nicht folgen sollen. (Erl. 29, 129 ff.)

dagegen sagt, heiße er Papst oder Kaiser, so gibt es nur eine Antwort: Doktor Martinus will es so im Heiligen Geist; wer anders denkt, der gehört ins hölliſche Feuer.[1] Er hatte schon Augenblicke, wenigstens noch in den ersten Zeiten, da ihm die ganze Vermessenheit dieses Gebarens einleuchtete. Da konnte er dann wohl in einer Anwandlung von Selbstbesinnung demütige Ausdrücke gebrauchen und sagen, er wolle nicht Meister sein, sondern nur Schüler Christi gleich der ganzen Gemeine.[2] Aber man denke Luther zu solchen Worten hinzu! Allen guten Willen zugegeben, wie sollte er mit ihnen Ernst machen? Sein Ich war ihm längst so sehr über den Kopf gewachsen, daß er seiner selbst nicht mehr mächtig war. Wenn es ernst wurde, dann hieß es einfach: „Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas!“ Ich verstehe es so gut wie jeder und besser als alle die Esel.[3]

9. Jetzt war dem Luthertum ein völlig neuer Charakter aufgedrückt.

In der ersten Periode war es sowohl im Privatleben des einzelnen wie in der Öffentlichkeit das reine Laientum, der Zug zur Abstreifung aller und jeder Lehre, aller und jeder äußerlichen Übung, eine Religion der leeren Innerlichkeit und der persönlichen Zurechtlegung dessen, was die eigene Freiheit anzunehmen für gut fand.

---

[1] Weil ich sehe, daß . . . . der Teufel immer muß lästern durch seine Saülehrer . . . ., so sage ich, Doctor Martinus Luther, unseres Herrn Jesu Christi unwürdiger Evangelist, daß diesen Artikel (der Glaube allein, ohn alle Werk, macht gerecht vor Gott) soll lassen stehen und bleiben der römische Kaiser, der türkische Kaiser, der tatarische Kaiser, der Persen Kaiser, der Papst, alle Kardinal, Bischoffe, Pfaffen, Monche, Nonnen, Könige, Fürsten, Herrn, alle Welt sampt allen Teufeln, und sollen das hölliſche Feuer dazu haben auf ihrn Kopf und keinen Dank dazu. Das sei mein, Doctor Luthers, Einsprechen vom heiligen Geist und das rechte, heilige Evangelion (1530. Erl. 25, 76).

[2] Was ist Luther? ist doch die leere nitt meyn. Szo bin ich auch fur niemant gecreutzigt . . . . . Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die Kynder Christi solt mit meynem heyloßen namen nennen? . . . . Ich byn unnd wyll keyniß meyster seyn. Ich habe mitt der gemeyne die eynige gemeyne lere Christi, der alleyn unßer meyster ist (1522. Weim. VIII, 685, 6. Erl. 22, 55 f.). Ähnlich Weim. X, II, 40, 5. Erl. 28, 316.

[3] Wenn eur Papist sich viel unnütze machen will mit dem Wort sola, allein, so sagt ihm flugs: Doctor Martinus Luther wills also haben, und spricht, Papist und Esel sei ein Ding. Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas. Denn wir wöllen nicht der Papisten Schuler noch Jünger, sondern ihre Meister und Richter sein, wöllen auch einmal stolzieren und pochen mit den Eselsköpfen . . . . . Sie sind Doktores? Ich auch. Sie sind gelehrt? Ich auch. Sie sind Prediger? Ich auch . . . . (1530. Erl. 65, 107. Walch XXI, 314).

In diesem zweiten Abschnitt ergibt sich ein unversöhnlicher Widerspruch zwischen der persönlichen und zwischen der öffentlichen Religion. Für seine Person kann einer die Lehre von der Freiheit und von der Autonomie bis zum baren Trotz durchführen. Was das äußerliche Bekenntnis betrifft, so muß er sich der auferlegten Ordnung fügen. Für die Religion als Gemeinschaft kehren jetzt vorgeschriebene Lehren und äußerliche Ordnungen wieder, und zwar, was die Hauptsache ist, nicht nach dem Trieb der inneren Freiheit, sondern nach äußerlichem Gesetz. Das Luthertum, bisher eine Religion des vollendeten Subjektivismus, wird jetzt eine Autoritätsreligion. Nur ist die Autorität, die jetzt Bekenntnis und Leben regelt, eine rein menschliche, anfänglich die Autorität Luthers, bald die der weltlichen Obrigkeit. Die Einsichtigeren, wie Melanchthon, Brenz, Cruciger, klagten bitterlich über die Tyrannei Luthers[1] und über die Unterdrückung durch die weltliche Macht.[2] Es war aber nichts zu ändern. Die wahre Autorität hatten sie verworfen. Nun erfüllte sich an ihnen das Wort: Sie sollen seine Knechte sein, damit sie den Unterschied wissen zwischen meinem Dienst und dem Dienst im Reiche der Welt (2. Par. 12, 8).

10. Der Umschwung also begann damit, daß der abgeschaffte Gottesdienst wieder hergestellt wurde, selbstverständlich nicht unversehrt, sondern mit den Verstümmelungen und Abänderungen, die Luther anzuwenden für gut fand. Der „Greuel der Stillmesse, so man den Kanon nennet," erregte ganz besonders den Ingrimm Luthers, und das aus zwei Gründen. Einmal deshalb, weil sich in diesem Teil der Messe die Erinnerung an die Apostel und an die Heiligen findet. Dann aber namentlich deshalb, weil hier der Priester im Namen Christi spricht und den Opfercharakter der Messe zum Ausdruck bringt. Was immer auf das Opfer Bezug hatte, das sollte abgeschafft werden, ärgere sich daran wer

---

[1] Lutherpsychologie [2], 209 f.

[2] Valde peccamus, quod in aulam importamus theologiam. Quare nihil in vita ardentius optavi, ut me quam primum ex his aulicis deliberationibus prorsus vel cum magno meo incommodo expediam. Melanchthon 8. Aug. 1530 (C. R. II, 259). Usque adeo res e nostris manibus nunc extorta est, et vita in manibus potentum principum, qui tantisper monitores suos audiunt, dum adlubescit. So Brenz 21. Juni 1530. (C. R. II, 121.) Sogar Luther schreibt: In aula nulla est spes reliqua, adeo omnia praesumunt et efficiunt quoque Nobiles, unde illis incredibilis attollitur confidentia et regni tantus fastus ut ruinam celerem sibi videantur provocare. (13. Jan. 1527. De W. II, 155. Enders VI, 11.)

immer. In diesem Stück hörte für Luther die Freiheit auf. Er wollte einstweilen freilich den, der sich nicht daran kehrte, nicht zwingen, aber er nannte ihn verstockt und band ihm seine Widerspenstigkeit auf das Gewissen. Dem gemeinen Mann indes brauche man von der Änderung nichts zu sagen, denn er merke ja nichts davon.[1] Deshalb solle man auch die äußerlichen Zeremonien, den Gesang, die Meßkleider und die lateinische Sprache beibehalten, denn das seien lauter äußerliche Dinge, an denen für das Gewissen keine Gefahr liege.[2] Freilich nicht, wenn das Innerliche mit dem Äußerlichen in Einklang steht. Was soll man aber zu einer solchen Einrichtung sagen, die den Außenschein bestehen läßt und den Geist und den Inhalt vertilgt? Die Kirche hat die sichtbaren Zeremonien eingesetzt als Ausdruck und als Bekenntnis des Glaubens. Die ganze Meßliturgie ist nichts als die Verkörperung des Opfervorganges. Jetzt wird alles beseitigt, was auf das Opfer Bezug hat, und der entseelte Leichnam von sinnlos gewordenen Rubriken einzig darum beibehalten, um die Laien leichter zu täuschen. So wird das Gebaren am Altar zur Heuchelei vor Gott und zum Betrug vor der Gemeinde. Die Aufhebung der konsekrierten Gestalten zur öffentlichen Anbetung hat nur dann Berechtigung, wenn man glaubt, daß durch die Macht der Einsetzungsworte im Augenblick, da diese ausgesprochen werden, die Verwandlung in den Leib Christi vorgegangen ist. Luther leugnet die Wesensverwandlung, wenigstens für seine Person, bekämpft die Lehre vom opus operatum und von den Sakramenten als wirksamen Zeichen, konnte also, wenn er anders folgerichtig dachte, die Gegenwart Christi nur vom Glauben abhängig machen,[3] und

---

[1] Die prieſter, die meß hallten, müßſen meyden alle wort in dem Canon und collecten, die auffs ſacrificion lautten, denn ſolchs iſt nicht eyn ding, das frey ſey zu thun aber laſſen, . . . ſondern es muß und ſoll abſeyn, es erger ſich dran, wer da will. Es kan aber der prieſter ſolchs wol meyden, das der gemein nymer erfert unnd on ergerniß außrichten, wer aber verſtockt nicht will ſolche wortt meyden, der antwortte fur ſich ſelbs und man laß yhn ymmer machen. 1522. (Weim. X, II, 29, 11. Erl. 28, 304 f.)

[2] Den alten brauch laſſen bleyben, das man mit geweyheten kleydern, mit geſang unnd allen gewönlichen cerimonien auff latiniſch meſß halt, angeſehen, das ſolchs eyttell außerlich ding iſt, daran den gewiſſen keyn fär liegt. (Weim. X, II, 29, 3. Erl. 28, 204.)

[3] „Das man ynn der predigt wol treybe die wortt des ſacraments. Das iſt meyn leyb fur euch gegeben, Das iſt meyn blut fur euch vergoſſen, und eyn iglich Chriſten ſie ynß hertze faſß und ſonderlich ſie furbild und handle, wenn er das ſacrament nympt odder meſß höret, denn es ligt thauſent mal mehr an den ſelben worten, denn an den geſtallten des ſacrament." Das iſt deutlich. Was aber

schreibt gleichwohl vor, was die Kirche nur einführen konnte auf Grund ihrer Glaubensüberzeugung. Und dann klagt er die Kirche an wegen Götzendienst, wegen Äußerlichkeit und Formendienst und wegen Pharisäismus!

Auf diese Weise war der Anfang zur rückgängigen Bewegung gemacht. Wäre es auf Luther allein angekommen, so hätte er sicher die häßliche Verstellung und den äußeren Schein fallen lassen. So aber mußte er mit den noch immer empfindlichen „guttherzigen, eynfeltigen Leutlin" rechnen und ihnen zuliebe vorläufig noch manchen katholischen Gebrauch dulden. Erinnerte er sich doch, daß er selber hatte drei Jahre arbeiten müssen, bis er sich völlig durch die „tägliche Übung des Evangeli" aus allen ererbten Anschauungen und Gesetzen des Papstes losgeschält hatte.[1] Um so mehr drängte er darauf, daß durch fleißige Predigt die letzten Reste des alten Glaubens ausgerottet würden, dann ließ sich jede Erinnerung an das alte Gesetz tilgen und ein neues Gesetz allgemein durchführen. Je länger aber der Widerstand der papistischen „Schweine und Bäuche" gegen die Abschaffung der Messe und gegen die Kommunion unter beiden Gestalten dauerte, um so unduldsamer wurde Luther, so daß ihm zuletzt der Kurfürst durch die Juristen Schurf und Pauli seine Gewalttätigkeit mußte verweisen lassen. Es hätte auch ganz der Natur Luthers widersprochen, in Ruhe die Entwicklung der Dinge abzuwarten, wenn die Verhältnisse nur einigermaßen danach waren, daß er seiner Heftigkeit ungescheut die Zügel konnte fahren lassen. Dazu aber kam die Gelegenheit bald, weniger durch die Kraft des Evangeliums und der Predigt, als vielmehr durch die furchtbaren äußeren Erschütterungen und deren Nachwirkungen auf die Geister.

11. Nachdem Luther in der bissigen Schrift „Wider den falschgenannten geistlichen Stand" den Papst und das „Larvenvolk" der Bischöfe noch einmal als Seelenmörder hingestellt und erklärt hatte,[2] daß Säue,

---

Luther gedacht haben mag bei den folgenden Worten, das ist minder deutlich. „Und on solche wortt ist das sacrament nicht eyn sacrament, sondern eyn spott fur gott. Darumb ist ynn der Papisten kirche wohl das sacrament, es wirt aber niemant geben, denn sie verpergen die Wort und geben nur die gestalt, das ist grewlich" (Weim. 29, 18). Die Papisten sprechen doch auch die Worte. Darin also kann der Unterschied nicht liegen. Wohl also nur darin, daß sie die Worte des Sakraments nicht als „Predigt treiben". Also wird das Sakrament nicht in der Gestalt, sondern in dem als Predigt getriebenen Wort, somit empfangen durch das im Glauben als Predigt verstandene Wort.

[1] Weim. X, II, 25, 17. Erl. 28, 300.

[2] Weim. X, II, 105 f. Erl. 28, 142 ff.

Ochsen und Esel klüger seien denn sie,[1] veröffentlichte er im Jahre 1523 die Flugschrift: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Hier wird bereits unterschieden zwischen dem Recht und der Macht des einzelnen, das Wort Gottes zu lehren, und zwischen der Berufung zum Prediger in der Gemeinde. Diese könne nur von der Gemeinde selber ausgehen, und ohne diese Berufung könne keiner zum Diener am Wort eingesetzt werden.[2]

Hiedurch hatte der Grundsatz von der Freiheit und von der allgemeinen Gleichheit aller Christen schon einen bedenklichen Stoß erlitten. Noch mehr aber war der weitere Grundsatz erschüttert, daß nicht die äußere Stellung, sondern der innere Geist das Recht gebe, das Wort Gottes zu verstehen und auszulegen. Noch vor kurzem hatte er jedem Christenmenschen, der den Geist habe, die Vollmacht zugesprochen, der ganzen auf einem allgemeinen Konzil versammelten Kirche zum Trotz die Lehre, wie er sie auslege, zu verkündigen. Und nun muß sich jeder auf sich selber beschränken und darf öffentlich vom Geist, der ihn beseelt und drängt, nicht Zeugnis geben, außer die Gemeinde verleihe ihm die Berufung. Das heißt aber den Geist ersticken, die Wahrheit binden, und das Wort Gottes abhängig machen von der großen Masse, in der vielleicht nicht ein einziger sonst den Geist hat. Denn wenn nach Luthers Lehre selbst auf einem allgemeinen Konzil nicht einer den Geist hat,[3] wird sich dann der Geist in der nächsten besten Gemeinde in so vielen Christen vertreten finden, daß sie darüber urteilen können, ob der zu Berufende diesen Geist im erforderlichen Maße habe? Und selbst, wenn das der Fall sein sollte, so ist doch der Geist in diesem dem Urteil der Menge unterworfen und die Ausübung des Rechtes, auf die einer durch den Besitz des Geistes

---

[1] Weim. X, II, 151, 5. Erl. 28, 192.

[2] Wenn unßere Bischoffe und Epte an der Apostel stat seffen, wie sie sich rhumen, were das wol eyn meynung, das man sie ließe thun, das Titus, Timotheus, Paulus und Barnabas thetten mit prieſter eynſetzen. Nu sie aber an des teuffels stat ſitzen und wolffe sind, die das Evangelion nicht leren noch leyden wollen, so gehet sie das predigt ampt und seel sorgen unter den Christen tzu beschicken eben tzo viel an als den turcken und die Juden. Esell sollten sie treyben und hund leytten. Uber das, wenn sie nu gleych rechtschaffene Bischoffe weren, die das Evangelion haben wollten und rechtschaffene prediger setzen wollten, Dennoch kunden und sollen sie dasselb nicht thun on der gemeynde willen, erwelen und beruffen .... (Weim. XI, 413 f. Erl. 22, 148 f.).

[3] Weim. X, III, 264. Erl. 13², 234. S. ob. S. 228 N. 1.

Anspruch hat, von dem Willen anderer abhängig gemacht. Das alles läßt sich mit den katholischen Anschauungen vereinbaren, und selbst mit diesen nur zum Teil. Denn in der katholischen Kirche steht der einzelne der Gemeinde gegenüber viel unabhängiger da. Von einer Unterwerfung unter das Urteil der Massen oder von einer Berufung durch die Gemeinde kann dort keine Rede sein. Die katholische Gemeinde kann der kirchlichen Obrigkeit einen bezeichnen, den sie zu einem Amt für tauglich hält. Jedoch das Urteil darüber und die Verleihung des Berufes steht der kirchlichen Autorität zu. Wie sich aber die nunmehr eingeführte Lehre Luthers mit den Lehren vom allgemeinen Priestertum und von der evangelischen Freiheit vertragen soll, das ist schwer zu begreifen.

12. Indes hiemit war nur erst der Anfang zur Abstellung der christlichen Gleichheit gemacht. Die Verwahrlosung und die Zuchtlosigkeit innerhalb der Gemeinde, die naturnotwendige Folge alles dessen, was geschehen war, der Mangel an jeder kirchlichen Autorität, die Ordnung hätte schaffen können, der Eigennutz und das mächtige Anwachsen der Fürstengewalt, zumal nach der Niederwerfung der Unruhen, das alles wirkte zusammen, um die Neuchristen, die Luther mit dem Lockruf von Freiheit und von Gleichheit der Kirche entfremdet hatte, unter ein Joch zu bringen, von dem sie in vergangenen Zeiten nur selten einen Vorgeschmack genossen hatten. An die Stelle der Unterordnung unter die kirchliche Autorität trat nun die vollständige Unterwerfung in religiösen Dingen unter die weltliche Gewalt. Und zwar ist es gerade Luther, der hiezu tätige Mitwirkung leistete.

Man kann diesen Schritt begreifen. Eine Kirche gab es nicht mehr, wo Luthers Lehre herrschte. Eine Kirche als Einheit, als geschlossene, lebendige Gemeinschaft ist unmöglich, wo keine göttliche Autorität besteht. Das Sammelsurium der einzelnen Christen, von denen jeder unabhängig und sein eigener Herr ist, gibt nicht einmal eine Gesellschaft, geschweige eine Kirche. Denn nur die höhere Lebenskraft, die göttliche Autorität macht aus der Summe aller Glieder einen lebendigen Organismus. Nicht dadurch entsteht die Autorität, daß die einzelnen ihre Rechte und den Gesamtbetrag ihrer Macht zusammenlegen, etwa wie eine Gesellschaft von Reisenden gemeinsame Kasse macht, sondern die Autorität muß zuerst vorhanden sein, um das Ganze zu schaffen und die einzelnen zu Mitgliedern der Gesamtheit zu machen. Die Kirche wächst nicht von unten hinauf in eine Spitze, die man Autorität nennt, sondern sie wächst nach unten und verbreitet sich nach allen Seiten von der Autorität aus, die Gott selber gegeben hat. Das alles hatte Luther in seinem blinden Wahn umgestürzt.

Er hatte die Autorität geleugnet. Damit war die Kirche ins Nichts zerfallen. Ein Versuch, von unten auf, durch die Zusammenfassung aller einzelnen Christen, eine Einheit zu schaffen, führte, wie er ganz richtig fühlte, wohl zur Bildung von Gemeinden, aber zu keiner Kirche. Und eine Gemeinde von lauter Gleichen hat keine Autorität. Und ohne Autorität läßt sich weder Zucht noch Ordnung herstellen.[1] Somit war die Lage für ihn hoffnungslos und ohne Aussicht auf Abhilfe aus dem Schoß des Neuchristentums heraus. Autorität gab es keine. Kirche ebenfalls nicht. Eine Möglichkeit, mit menschlichen Mitteln die eine oder die andere herzustellen, war wiederum nicht denkbar. Und doch war nichts dringlicher notwendig als dies. Denn statt der einen Kirche hatte man nun Millionen von Monaden, deren jede unabhängig und selbstherrlich war. Und diese Monaden machten von der neuerworbenen Autonomie so unbändig und so rücksichtslos Gebrauch, daß ernstliche Bändigung unerläßlich und notwendiger war als je. In dieser verzweifelten Lage blieb für Luther nichts übrig, als zur weltlichen Gewalt Zuflucht zu nehmen.[2] Das lag um so näher, als er durch die Verwerfung der Kirche das Christentum laisiert und säkularisiert hatte. Der Schritt, zu dem er sich jetzt gezwungen sah, war nur die Vollendung der durch das Luthertum begonnenen Säkularisation.[3]

13. Schon unter Friedrich dem Weisen hatte Luther zu verschiedenen Malen, sei es selbst, sei es durch andere, das Verlangen zum Eintreten der weltlichen Macht in die Ordnung der religiösen Dinge gestellt. Dazu aber war der Kurfürst nie zu bewegen. Nach dieser Seite hin blieb er bei dem aus seiner katholischen Zeit geretteten Grundsatz, daß solches nicht in seiner Macht stehe. Die beiden Nachfolger Friedrichs ergriffen aber die

---

[1] Früher hatte Luther die Einsetzung der Prediger von dem Wunsch und von der Berufung der Gemeinde abhängig gemacht. Seit Durchführung der landesherrlichen Visitation war keine Rede mehr davon. Was für Leute sich die Gemeinden alsdann mußten aufdrängen lassen, davon zeugt der sogleich anzuführende Brief vom 13. Nov. 1530, der gesteht, daß sie vor Verzweiflung darüber bis zum Himmel schrieen. Nun ja, sie mußten sich eben trösten mit dem Gedanken an die evangelische Freiheit und an ihr allgemeines Priestertum.

[2] Merkwürdig ist nur die Begründung, die Luther hiefür gibt. Freilich stünde die Besserung den Bischöfen zu. Aber diese könne man dazu nicht brauchen, da sie weltliche Herren und Fürsten geworden seien. Also müsse man sich an die weltlichen Herren und Fürsten wenden. (Erl. 23, 4 ff.) Wieder die „neue Logik"!

[3] Insofern kann man allerdings sagen, die Kirche als eine vom Staat verschiedene Verbandseinheit sei ein Luther durchaus unbekannter Begriff. (Sehling in Prot. Real-Enzykl. X^3, 469.)

ihnen dargebotene Gelegenheit, ihre Macht auch auf das Gebiet der Religion und des Gewissens auszudehnen, mit Freuden, und machten davon so kräftig Gebrauch, daß sich Luther selber Rechenschaft darüber geben mußte, auf welchen *Rechtsgrund* hin dieser Übergriff verteidigt werden könne.

Er findet die Berechtigung dazu in dem Glauben der Fürsten an das Evangelion. Sobald sie den Glauben haben, sind sie verpflichtet, nichts zu dulden, was dem Evangelion zuwider ist, soweit sie dazu Recht und Macht haben. Denn jeder muß Gott lieben aus ganzem Herzen und aus allen seinen Kräften, je nach seinem Maß, ein Hausknecht fur seine Person, ein Hausvater fur sein ganz Haus, ein Furst fur sein Land. Nu sind ja Konige und Furſten nicht privati homines, sondern sollen sie dienen, so muß alles mit dienen, was sie als Konige und Furſten vermugen, *sofern sie immer konnen*.[1]

Eine ebenso seltsame als gefährliche Beweisführung. Daß der Fürst für sein ganzes Land auch in religiösen Dingen verantwortlich ist, das unterliegt keinem Zweifel. Daraus aber folgern, er habe das Recht und die Pflicht, das *Kirchenregiment* im ganzen Land zu üben, hat nur Berechtigung unter der Voraussetzung, daß das, *was man ehemals Kirche nannte*, nichts anderes sei als *die Anzahl von Christen, die in seinem Lande leben*. Und das war in der Tat die Meinung Luthers. Was er aber meinte, wenn er sagte, die Fürsten sollten in Ausübung des Kirchenregimentes tun, was sie vermöchten, darüber hat er sich wieder einmal keine Rechenschaft gegeben. Es sollte ihm aber rasch klar werden. Nur vier Monate, und schon schrieb er, die fürstlichen Amptleut seien so gewalttätig, daß er es ihnen überlasse, Prediger zu schaffen, er wolle ihnen keinen mehr schicken. „Man muß die Scharrhansen bescheißen und Pfarrherr schicken ihrs Gefallens. Darumb will ich still halten und das Volk lassen schreien uber die Schindfessel und Hofeschranzen bis in Himel.“[2] So rächt er sich durch Herzlosigkeit für seine frühere Kopflosigkeit! Es kamen bald Tage, da nicht bloß die gewöhnlichen Christenmenschen, sondern auch die Prediger und die Lehrer der Theologie über die Gewissenstyrannei, die von den Fürsten geübt wurde, bis zum Himmel schrieen, aber ohne daß der Himmel hörte.

---

[1] 13. Juli 1530. De W. IV, 92 f. Erl. 54, 179 f. Diese Sätze hat dann *Melanchthon* (C. R. III, 240 ff.) in seinem Gutachten De jure reformandi vom Jahre 1537 zu einem System ausgearbeitet.

[2] 13. November 1530. De W. IV, 194. Erl. 54, 200 f.

14. Vorerst war Luther, wie immer, so unbekümmert wie nur möglich über die Folgen seines Tuns. Zunächst verlangte er das Einschreiten der weltlichen Macht zur gewaltsamen Abstellung der immer noch fortdauernden papistischen „götzendienerischen Greuel". Dann aber nötigten ihn die furchtbaren Zustände in seinen eigenen Gemeinden, die Hilfe der Staatsgewalt anzurufen. Die Leute glaubten nichts, lernten nichts, beteten nicht mehr, verschmähten alle Sakramente, behielten von der neuen Religion nichts als die Berufung darauf, daß sie frei seien und tun dürften, was sie wollten.[1] Diesen Gemeinden die Übertragung der Kirchengewalt anzuvertrauen, war unmöglich. Und die von ihnen angestellten Prediger, die ihrer Vollmachtgeber würdig waren, so zuchtlos fortwalten zu lassen, war ebenso unmöglich. In dieser Not mußte Luther noch froh sein, daß sich die weltliche Regierung dazu herbeiließ, zu einer allgemeinen Kirchenvisitation zu schreiten. Melanchthon verfaßte hiefür eine Instruktion, in der wir die ersten amtlichen Vorschriften über die Lehre und über eine von Amts wegen überall gleichmäßig einzuhaltende Kirchenordnung vor uns haben. Luther aber sah sie durch und änderte einiges daran, wahrscheinlich mehr nur dem Stil als dem Inhalt nach, und schrieb dazu eine Einleitung, die merkwürdig genug ist, um uns ein genaueres Eingehen auf sie nahezulegen.

15. Es sind vornehmlich vier Dinge, die in dieser Einleitung auffällig hervortreten.

Vorerst ist dies echt lutherisch, daß er die Schuld an den großen Übelständen den Papisten zur Last legt. Durch die Verweltlichung und die Unschlüssigkeit der Bischöfe sei ihr „Ampt, gleichwie alle heilige, christliche alte Lehre und Ordnung des Teufels und Endechrists Spott und Gaukelwerk worden, mit greulichem, erschrecklichen Verderben der Seelen." Daher all das Unheil all der greulichen Rotten und Sekten, dadurch die christliche Kirche gar unterdrückt gewest, Glaube verloschen, Liebe in Zank und Krieg verwandelt, Evangelion unter die Bank gesteckt, eitel Menschenwerk, Lehre und Träume, anstatt des Evangelii, regiert haben. Da hatte freilich der Teufel gut machen, weil er solch Ampt darnieder und unter sich bracht, und eitel geistliche Larven und Münchkälber auf-

[1] Caeterum miserrima est ubique facies Ecclesiarum, rusticis nihil discentibus, nihil scientibus, nihil orantibus, nihil agentibus, nisi quod libertate abutuntur, non confitentes, non communicantes, ac si religione in totum liberi facti sint. Sic enim sua papistica neglexerunt, nostra contemnunt. (1529. De W. III, 424. Enders VII, 45.)

gericht hatte, daß ihm niemand widerstund. . . . Was sollten denn die müßige faule Bäuche hie Nutzen schaffen?[1]

Das ist von jetzt an immer Luthers Art, so lange er sich auf dieser reaktionären Bahn bewegt, daß er sich zuerst Mut einflößt und seine Leser gefügig macht durch den Popanz, den er ihnen an der römischen Kirche vorhält. Sind alle dadurch vorbereitet, dann geht er auf sein eigentliches Ziel los. So auch hier. Jetzt, fährt er weiter, „so uns das Evangelion durch überreiche, unaussprechliche Gnade Gottes barmherziglich wiederkommen und helle wieder aufgangen ist", jetzt sehen wir erst, „wie die Christenheit verwirret, zerstreuet und zurissen" ist. Um diesem abzuhelfen, sollte man allerdings „dasselbige Bischof- und Besuchampt" wieder aufrichten. Aber da wir hiezu keinen gewissen Befehl haben und da keiner hiezu berufen ist, so getrauen wir uns dessen nicht zu unterwinden. Deshalb haben wir „demüthiglich mit unterthäniger fleißiger Bitten angelanget den Durchlauchtigsten Hochgebornen Fürsten und Herrn, Herrn Johanns, Herzog zu Sachsen, des Heiligen Römischen Reiches Erzmarschall und Kurfürsten . . . ., unsern gnädigsten Herrn, als des Lands Fürsten, und unsere gewisse weltliche Oberkeit, von Gott verordnet; daß S. Churfürstl. Gnaden aus christlicher Liebe (denn sie nach weltlicher Oberkeit nicht schuldig sind) und umb Gottes willen, dem Evangelio zu gut und den elenden Christen in S. Churfürstl. Gnaden Landen zu Nutz und Heil, gnädiglich wollten etliche tüchtige Personen zu solchem Ampt fodern und ordnen. Welches denn S. Churfürstl. Gnaden also gnädiglich durch Gottes Wohlgefallen gethan und angericht haben, und solches den vier Personen befohlen, nemlich: dem Gestrengen, Ehren vesten Herrn Hannsen, Edlen von der Plaunitz, Ritter 2c., dem Achtbarn, Hochgelahrten Herrn Hieronymus Schurf, der Rechten Doctor 2c., dem Gestrengen und Vesten Asmus von Haubitz 2c., und dem Achtbarn Herrn Philippo Melanchthon, Magistro 2c. Gott geb, daß es ein selig Exempel sei und werde, allen andern deutschen Fürsten fruchtbarlich nachzuthun; welches auch Christus am besten reichlich vergelten wird. Amen.[2]

Da aber Luther selber begriff, daß es doch übel gedeutet werden und zu üblen Folgen führen könnte, wenn die Kirchenzucht in so auffälliger Weise der weltlichen Obrigkeit und den von ihr bestimmten weltlichen Personen überlassen werde, so erklärt er: „Obwohl S. Churfürstl. Gnaden

[1] Erl. 23, 5.
[2] Erl. 23, 6.

zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist, so sind sie doch schuldig, als weltliche Oberkeit darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Unterthanen erheben." Sollten sich also einige gegen diese Einrichtung „muthwillig dawider setzen, wie man denn wilde Köpfe findet, die aus lauter Bosheit nicht können etwas Gemeins oder Gleichs tragen", so würden „wir hierinn unsers gnädigsten Herrn Hülfe und Rath nicht wollen unbesuchet lassen."[1] Diese Lösung der Schwierigkeit ist nun freilich weder tief dogmatisch noch tief kanonistisch, aber sie hat den Vorzug, daß sie unmißverständlich ist und daß sie mit den Bedenken gründlich aufräumt.

Nun aber erhob sich aus der ganzen Unternehmung noch eine Schwierigkeit. Die Antwort hierauf ist das vierte, was Luther in seiner Einleitung behandelt. Die Gesamtrichtung, die Luther nun schon seit Jahren eingeschlagen hatte, war in der Tat geeignet, jenes Murren hervorzurufen, von dem wir bereits Zeugnisse angeführt haben, alles scheine sich so anzulassen, als sollten die alten Traditionen wieder erneuert werden. Die Visitation war der Höhepunkt dieser Reaktion. Kein Wunder, daß Luther hören mußte, „unsere Lehre habe uns gereuen und seien zurücke gangen und widerrufen". Davon war nun allerdings keine Rede. Wir sehen freilich in allen Schriften Luthers aus dieser Zeit, wie schwer er sich tat, um sich zwischen dem Widerspruch gegen die schlimmen Anwendungen seiner Lehre und dem Gegensatz gegen die katholische Lehre durchzuwinden und trotz aller Rückwärtsbewegung seine früheren Grundsätze aufrecht zu halten. Jedoch sein Ingrimm gegen den Papismus litt dadurch keinen Eintrag. Im Gegenteil. Je größer seine Verlegenheit war, um so heftiger wurden seine Worte — er war und blieb ja immer Luther. Gleichwohl brachte ihn dieser Vorwurf in einige Bedrängnis. Deshalb hält er es diesmal für gut, darauf nicht viel mehr zu antworten, als daß „der Teufel durch seine giftigen, unnützen Mäuler kein göttlich Werk ungeschändet und ungeschabernakt lassen kann und bereitan durch unsere Feinde viel drinnen zu meistern und zu verdammen hat".[2] Das ist nun wohl nicht viel Antwort, es mochte aber den Anhängern Luthers die tröstliche Gewißheit geben, daß aller Reaktion zum Trotz der alte Geist des Meisters noch immer lebe und wirke.

16. Wie sehr aber die Reaktion jetzt an der Arbeit war, das zeigt am besten ein kurzer Einblick in den Inhalt des Entwurfes für die Visitation selber.

[1] Erl. 23, 9.

[2] Erl. 23, 7 f. Die Vorrede Luthers findet sich auch im C. R. XXVI, 41 ff.

Der Entwurf beginnt mit dem Abschnitt von der Lehre. Und hier lesen wir nun ganz merkwürdige Worte. Es sei schon gut, heißt es, „zu rechter Zeit, umb der Tyrannen willen", d. h. im Gegensatz zu der tyrannischen Lehre der Papisten, die christliche Freiheit zu verteidigen. Es sei auch nicht darauf abgesehen, diese Lehre zu widerrufen. Aber was zu viel sei, das sei zu viel. Man predige immer nur von Vergebung der Sünden und „sage nichts oder wenig von Buße". Dadurch mache man die Leute „sicher und furchtlos. Welchs denn größer Irrthum und Sunde ist, denn alle Irrthum vur dieser Zeit gewesen sind, und fürwahr zu besorgen ist, wie Christus spricht, daß das letzte ärger sein werde denn das erste". Darum solle man mehr von der Buße predigen, „weil die Buße und Gesetz auch zu dem gemeinen Glauben gehören". Und da „der gemeine Mann über dem Wort Glauben irre wird", so sei es für „den gemeinen groben Mann" angezeigt, „daß man solche Stücke des Glaubens laß bleiben unter dem Namen Buße, Gebot, Gesetz, Furcht." [1]

Man traut kaum seinen Augen, wenn man solche Worte liest. Sie sind aber so ernst gemeint, daß später das Gesagte in dem Abschnitt „von der recht christlichen Buße" wiederholt wird und zwar noch eindringlicher, und nicht bloß für den gemeinen, groben Mann. „Denn wo nicht Reu und Leid uber die Sünde ist, heißt es dort, da ist auch nicht rechter Glaube . . . . . Solch Urteil (Ezech. 3, 18) spricht Gott uber diese Prediger, so die Leute wohl trösten, und sagen viel vom Glauben und Vergebung der Sunde, sagen aber nicht von Buße, Gottesfurcht und Gottes Gericht . . . . . Nu ist rechte Buße „herzliche Reu und Leid uber seine Sunde haben und herzlich erschrecken fur Gottes Zorn und Gericht. Dieß heißt Reu und Erkenntniß der Sunde; item, Tödtung des Fleisches heißt auch fürnehmlich Buße." [2]

Und als wäre das noch nicht genug, folgt ein dritter Abschnitt „von der rechten christlichen Genugthuung fur die Sunde". Nachdem hier eingeschärft worden ist, man solle „die Genugthuung, so im Papstthum gelehret, fleißig verdammen", heißt es, man solle „den Leuten mit Fleiß einbilden solchen großen Zorn Gottes". Dieses vergessen grobe rohe Leute zu leicht. „Darumb muß man sie erinnern, und den Mose mit seinen Hörnern oder Glänzen, das ist, Gottes Gesetz lassen auf sie stoßen, daß sie für dem Sterben und Gottes Zorn erschrecken. . . .

[1] Erl. 23, 12 f. Die Instruktion ist auch abgedruckt im C. R. XXVI, 31 ff.
[2] Erl. 23, 37 f.

Welche nu solche Hörner Mosis treffen, und sie für solchem Zorn Gottes demüthig und erschreckt werden, ... die sind es, die Reu und Leid empfangen haben.[1]

Bedenkt man, wie Luther einst getobt hat über die Worte Zorn Gottes, Richter, Furcht, Schrecken, Gesetz, Gebot, Moses, und vernimmt man nun, daß die Visitation die Predigt gerade dieser Worte als die wichtigste Aufgabe der Seelsorge einschärft, dann wird man gestehen müssen, daß der Umschwung gewaltig und tiefgreifend ist.

17. Daneben erscheinen alle übrigen Dinge fast geringfügig. Immerhin finden sich noch verschiedene merkwürdige Stücke in der Anleitung. Sie kämpft zwar gegen die katholische Lehre von den guten Werken, sagt aber gleichwohl: „Das dritte Stück christliches Lebens ist gute Werke thun, als Keuschheit, den Nächsten lieben, ihm helfen" u. s. f.[2] „Viele schreien einhin ohn Vernunft: gute Werke verdienen nichts. Viel besser wäre, man triebe die Leute, gute Werk zu thun, und ließe die scharfe Disputationes fallen."[3]

Von der Taufe lehrt die Anleitung nicht viel Neues. Sie schärft nur ein, daß die Kindertaufe müsse beibehalten werden und sagt zum Schluß: „Dabei auch soll die Taufe den Glauben erwecken, daß denen, so Reu uber ihre Sunde haben, die Sunde abgewaschen und verziehen sind."[4] Das ist nicht eben sehr deutlich gesprochen. Doch scheint darin bereits eine gewisse Änderung der früheren Lehre zu liegen, derzufolge die Taufe nur ein Zeichen für die durch den Glauben bereits erlangte Sündenvergebung sein soll.[5] Es dauerte übrigens nicht sehr lange, und Luther war durch den Gegensatz gegen die Schwarmgeister dahin gebracht, daß er die Taufe eine überaus mächtige und wirksame Sache nennt.[6]

Die Beichte soll nicht gerade geboten werden, um nicht „einen neuen Pabstzwang" einzuführen. Aber man soll höchlich zu ihr ermahnen.

---

[1] Erl. 23, 41 f. vgl. 15. Übrigens hatte Luther schon im Jahre 1524 geschrieben: Vulgus Evangelio abutitur, non regitur Evangelio. Quare legibus dimittendi sunt, qui libertatem non nisi in occasionem carnis vertunt. (De W. II, 504. Enders IV, 328.) Und im Jahre 1525 sagt er ganz uneingeschränkt: Wir haben alle zu schaffen gnug, daß wir Gottes Gebot und seinen Sohn Christum lernen unser Leben lang (De W. III, 64. Erl. 53, 346).

[2] Erl. 23, 15.

[3] Erl. 23, 20.

[4] Erl. 23, 29.

[5] S. oben S. 197.

[6] Gal. II, 128.

Auf keinen Fall soll man einen zum Sakrament zulassen, „er sei denn vorhin bei dem Pfarrherr gewesen". Und man solle alle lehren, „daß die allein wohl geschickt zum Sakrament sind, die rechte Reu und Leid uber ihre Sunden tragen und erschrocken Gewissen haben". „Und ich D. Martin selbs etlich mal ungebeichtet hinzugehe, daß ich mir nicht selbs eine nötige Gewohnheit mache im Gewissen; doch wiederumb die Beichte brauchen und nicht entbehren will, allermeist um der Absolutio (das ist Gottes Wort) willen."[1]

Schließlich kommt die Anleitung nochmal auf Luthers Schmerzenskind, die Lehre von der christlichen Freiheit, zurück, weil diese von so vielen unbescheiden mißbraucht werde. „Hie sollen die Leute zur Furcht vermahnet werden, daß sie bedenken, in was großer Fahr (Gefahr) sie sind, daß keiner sicher fur Sunde und Schande ist, wo ihn Gott nicht bewahret."[2] Worte, die mit Luthers früheren Lehren so in Widerspruch stehen, daß er selber für gut fand, zum Schluß eine kräftige Vermahnung zum unablässigen Schimpfen auf das gottverdammte Papsttum, des Endechrists Reich, beizufügen,[3] damit ja in niemand der Glaube erweckt werde, dieser augenscheinliche Rückgang von den grundlegenden Lehren der Reformation bedeute eine Annäherung an die katholische Lehre.

18. Im engsten Zusammenhang mit der Wendung, die sich in der Visitation kundgibt, steht die merkwürdige Änderung, die sich in den Ansichten Luthers über das Kirchenamt kundgibt. Davon reichen allerdings nur noch die Anfänge in unsere Periode herein, die volle Entwickelung fällt in die späteren Zeiten Luthers, die nicht mehr in den Rahmen unserer Darstellung hineingehören. Es mag aber ausnahmsweise erlaubt sein,

---

[1] Erl. 23, 35. 40. vgl. hierzu 23, 87 ff.

[2] Erl. 23, 51.

[3] Es sollen sich auch die Prediger aller Schmähwort enthalten und die Laster strafen ingemein. Doch das Papstthum mit seinem Anhang sollen sie heftiglich verdammen, als das von Gott schon verdammet ist, gleich wie der Teufel und sein Reich. Denn das Papsttum, als des Endechrists Reich, durch den Teufel (sic) die christliche Kirche und Gottes Wort greulich verfolget, unter dem Namen der christlichen Kirchen, auf daß durch ihre Lügen und Schein die Christen nicht verführt werden. Und so wenig der Teufel und seine Papisten ablassen, Christum und sein Wort zu lästern, so wenig sollen auch die Prediger schweigen oder ablassen, ihre Lügen und Abgötterei zu strafen, damit die Leute immer in Verwarnung erhalten werden, wider des Endechrists und Teufels Lügen. Sonst sollen sie niemand insonderheit ausmalen zu schmähen (Erl. 23, 57).

in diesem Stück einen Blick über den Kreis unserer Aufgabe hinaus zu tun. Denn es gibt nicht viele Gegenstände, an denen sich mit gleicher Klarheit zeigen läßt, wie verschieden das ursprüngliche Luthertum von seiner späteren Entwickelung ist.

Schon die Einführung des Gemeindeprinzips bedeutete eine erhebliche Abweichung von dem Grundsatz des allgemeinen gleichen Priestertums. Man kann aber diese Abweichung damit rechtfertigen, daß man sagt, um der äußeren Ordnung und um der öffentlichen Ruhe willen sei die hiemit durchgeführte Einschränkung unvermeidlich gewesen. Nun aber zeigte sich die Aufrechthaltung des Gemeindeprinzips bei der Zuchtlosigkeit und Verwilderung, die uns Luther selber kennen lehrt, ebenso wenig möglich wie die uneingeschränkte Ausübung des allgemeinen Priestertums. Eine starke Hand mußte gefunden werden, um in diese Verwirrung Ordnung zu bringen. Kirche und kirchliche Autorität gab es nicht mehr. So mußte Luther wohl oder übel alles an die weltliche Macht ausliefern. Diese griff begierig zu und setzte aus ihrer eigenen obersten Gewalt den Gemeinden Prediger, mochten diese damit einverstanden sein oder nicht. So trat das Staatsprinzip an die Stelle des Gemeindeprinzips, und die Geistlichen wurden aus Gemeindebevollmächtigten Staatsbeamte.

Selbstverständlich änderte das den Charakter und das Benehmen der Kirchendiener. Für die Abhängigkeit von den Machthabern, eine Abhängigkeit, die bald zur Sklaverei, ja zur Gewissensknechtschaft wurde, entschädigten sie sich durch Gewalttätigkeit und durch Tyrannei gegen die Gemeinden, gegen die Gewissen und gegen ihre Amtsgenossen. Die unerquicklichen Skandale, die in der Zeit des Orthodoxismus das innere Leben im Schoß des Luthertums störten, liefern Beweise in Menge dafür. Für den ersten Augenblick finden sich allerdings nur da und dort kleine Vorspiele dazu. Der Grund dazu aber wurde gelegt durch die Lehren Luthers, die auch nach dieser Seite hin ganz auffallend umgestaltet wurden.

Schon in der Anleitung zur Visitation begegnen wir den Namen Pfarrherrn und Priester. Man muß sich der Schriften an den deutschen Adel und von der babylonischen Gefangenschaft erinnern, um zu ermessen, welchen Umschwung diese Worte allein bedeuteten. Je länger je mehr befestigte sich Luther in der Überzeugung von der Erhabenheit und von der göttlichen Autorität des Predigtamtes. Zwar erinnerte er sich immer wieder seiner früheren Lehre vom allgemeinen Priestertum. Er fand aber einen Weg, um seine neue Ansicht mit der älteren in Einklang

zu bringen. Freilich nimmt er sein Wort nicht zurück, daß alle gleich seien und daß alle die gleiche Macht hätten; aber es sei göttliches Gebot, daß sie einen aufstellen, auf den ihrer aller Rechte und Vollmachten übergehen.[1] Somit läßt sich trotz allem sagen, das Kirchenamt sei göttlicher Einsetzung.[2] Also ziemlich dieselbe Darstellung, die sich vereinzelt schon im früheren Gallikanismus, ganz besonders aber im Richerianismus und im späteren Jansenismus auch innerhalb der katholischen Theologie findet. Nachdem Luther diesen glücklichen Ausweg aus der Klemme gefunden hatte, ging er immer weiter. Nun fand er, daß das Predigtamt wohl zu unterscheiden sei von dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, weil es ein öffentlicher Dienst für die ganze Gemeine ist.[3] Und da die Predigt das einzige war, was er von den Heilsmitteln der Kirche bei-

---

[1] Mit voller Klarheit tritt dieser Gedanke erst hervor im Jahre 1539 in der Schrift von den Conciliis und Kirchen: Zum Fünften kennet man die Kirche äußerlich dabei, daß sie Kirchendiener weihet oder beruft, oder ämpter hat, die sie bestellen soll. Denn man muß Bischoffe, Pfarrherr oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die .... Heilthümer geben, reichen und uben, von wegen und im Namen der Kirchen, viel mehr aber aus Einsetzung Christi, wie S. Paulus Ephes. 4. 8 ff sagt: Accepit dona in hominibus. Er hat gegeben etliche zu Aposteln, Propheten, Evangelisten, Lehrer, Regierer 2c. Denn der Haufe ganz kann solchs nicht thun, sondern müssens einem befehlen oder lassen befohlen sein. Was wollt sonst werden, wenn ein Jglicher reden oder reichen wollt, und keiner dem andern weichen. Es muß einem allein befohlen werden ... (Erl. 25, 364). Derselbe Gedanke kehrt wieder in der Wittenberger Reformation vom Jahre 1545: Das sey erstlich gesagt vom Predigtampt, daß man wisse, daß wir bekennen, wie es auch ewige unwandelbare Wahrheit ist, daß das Predigtampt und Dienst der Sakrament nöthig ist, und daß kein Gottes Volk, keine Auserwählten sind, ohne allein in dem Haufen, da die Stimme des Evangelii und die Sakrament sind. Zum Andern ist weiter diese große Wohlthat zu erkennen und dafür zu danken, daß Gott der Kirche befohlen hat, daß sie selb Personen zum Predigampt und Dienst der Sakrament wählen soll. (C. R. V, 596. lateinisch V, 628 f.) Ob aber dann die Gemeinde nicht auch Frauen bevollmächtigen könnte? Sie haben ja auch das Priestertum durch die Taufe.

[2] Siehe die oben angeführte Stelle aus der Schrift Von den Conciliis. Köstlin, Luthers Theologie II[2], 266, behauptet, Luther rede hier nicht von göttlicher Anordnung, sondern nur von einem allgemeinen Bedürfnis der Ordnung. Die Worte Luthers „aus Einsetzung Christi" sind aber doch unmißdeutbar. Und die Wittenberger Reformation beseitigt jeden Zweifel.

[3] Sicher, also muß man das Predigtampt oder Dienstampt scheiden von dem gemeinen Priesterstand aller getauften Christen. Denn solch Ampt ist nicht mehr denn ein offentlicher Dienst, so etwas einem befohlen wird von der ganzen Gemeine, welche alle zugleich Priester sind (1539. Erl. 40, 172). Daran ist freilich das richtig, daß die Prädikanten Luthers auch nicht mehr Priester sind als die gewöhnlichen Laien.

behalten hatte, ſo wußte er von ihr nicht hoch genug zu reden. Die Predigt wird jetzt als göttliches Werkzeug und als wahrhaftiges Sakrament dargeſtellt,[1] als die Stimme Gottes vom Himmel,[2] als Wort der göttlichen Majeſtät.[3] Wenn der Pfarrher predigt, dann predigt er nicht als Menſch, der Menſchenworte ſpricht, ſondern als der, der Gottes Wort redet.[4]

---

[1] Ergo verbum Dei instrumentum perpetuum est, per quod movere, accendere, illuminare homines vult Deus, imo prorsus mutare . . . . . Porro cum de verbo Evangelii loquimur, etiam sacramenta includimus. Habent enim annexam promissionem Spiritus Sancti et remissionis peccatorum. . . . . Maneat ergo haec sententia rata et firma, quod Spiritus Sanctus per ministerium Ecclesiae, hoc est, per praedicationem Evangelii et baptismum, contingit. (Opp. exeget. lat. XXV, 239 ff.) So in der 1547 durch Veit Dietrich herausgegebene Erklärung zu Joel. Das Verhältnis dieſer dritten Ausgabe zu den beiden früheren (Weim. XIII, 68 ff. Opp. exeget. lat. XXVII, 7 ff.) iſt noch nicht genügend klargeſtellt. Jedenfalls iſt der hier ausgeſprochene Gedanke nicht im Widerſpruch mit Luthers eigener Lehre. S. z. B. Diligens verbi Dei praedicatio est proprius cultus novi Testamenti, longe gratior Deo, sanctior et melior, quam omnes cultus et sacrificia veteris Testamenti (Opp. exeget. lat. XIX, 161). Im ganzen Chriſtenthum haben wir nichts Hohers noch Großers denn das Wort (Erl. 46, 266). Und weil das Wort Gottes das großeſt, nöthigſt und höheſt Stück iſt in der Chriſtenheit, denn die Sacrament ohn das Wort nit ſein können, aber wohl das Wort ohn die Sacrament, und zur Noth, einer ohn Sacrament, aber nicht ohn das Wort künnte ſelig werden etc. (Erl. 31, 351.)

[2] Intelligunt enim et accipiunt illa verba non aliter ac ab ipso Deo probata. Felices sane nos, si eandem persuasionem haberemus, quando audimus aliquem ex fratribus aut ministris sonantem Dei verbum, nos Deum ipsum audire . . . . . Profecto hoc debebat a nobis fieri. Verbum vocale hominis, tamquam vox Dei de coelo sonans, amplectendum erat. (Opp. exeget. lat. VI, 97 f.)

[3] Ponderamus enim verbum secundum auctoritatem et pondus dicentis . . ., cum tamen gratias Deo agere deberemus, quod auctoritatem verbi ponit in os hominis . . . Atqui non pastoris nec Petri nec ullius ministri, sed divinae majestatis verbum est. (Opp. exeget. lat. VIII, 294.)

[4] Alſo auch deinen Pfarrherren ſollſt du nicht als einen Menſchen hören, der Menſchenwort rede und predige, ſondern ſollſt ihn hören als den, der das Wort redet aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge, die alſo ſagen: Ich glaube an den heiligen Geiſt, eine heilige chriſtliche (!) Kirche . . . . Dieſe Kirche predigt nun das Wort Gottes . . . . Das iſt der Befehl Chriſti, den er ſeiner Kirche und Gemeinde gegeben und gelaſſen hat, nämlich, daß ſie in ſeinem Namen und aus ſeinem Befehl ſein Wort uns gegeben und gelaſſen, das er durch unſern Mund redet und prediget; das ſollen wir als ſein Wort hören, annehmen und glauben (1545. Erl. 19, 32.)

Er übt Gottes Amt,[1] Christi Amt.[2] Und das gilt nicht bloß von der Predigt, sondern auch wenn er straft, tut er das aus Gottes Befehl.[3] Wenn er tauft, wenn er absolviert, so übt er die Gewalt, die ihm von Gott gegeben ist, zieht den Sünder aus der tiefsten Hölle herauf, vergibt die Sünden und schließt den Himmel auf.[4] So werden wir Kinder Gottes und Mitbürger der Heiligen im Reiche Gottes. Und wer gibt uns diese Gewißheit und diesen Trost? Der Diener am Wort, der Priester.[5] Das ist die Lehre Luthers in den dreißiger Jahren und später. Vor Zeiten haben ihn wenige Worte so erzürnt wie das Wort Priester, und nun gebraucht er es selber und heißt beim Priester die Gewißheit holen, die sich früher jeder selber durch seinen persönlichen Glauben verschaffen konnte.

18. Nach diesen Vorgängen brauchen wir uns nicht darüber zu verwundern, daß schließlich die von Luther an erster Stelle unterzeichnete Wittenberger Reformation aus dem Jahre 1545 nichts gegen die Wiedereinführung der Hierarchie einzuwenden hat, wenn die Fürsten

---

[1] Aber es ist unseres Herrn Gottes Amt, der spricht zu uns: Hörst du, du sollst predigen .... Das soll denn unser, der Prediger, Trost sein. (Förstemann II, 35. Erl. 59. 203.)

[2] Wenn Doctor Pommer oder ich oder ein anderer treuer Lehrer predigt, so gehen die Verächter dahin und verachtens und sprechen: „Es hat unser Pfarrherr gepredigt"; merken noch glauben nicht, daß es Christus Wort sind, der durch sie selbs redet, wie er sagt: Siehe, ich sende euch; wer euch höret, der höret mich. (Förstemann IV, 159. Erl. 61, 308.)

[3] Welt kann alle Prediger wohl leiden, ohn (ausgenommen) uns, die kann und will sie nicht leiden .... uns aber, die wir sie aus Gottes Befehl strafen, will sie nicht hören. Nu ist aber der Prediger Amt, so ihnen Gott ernstlich befohlen hat, daß sie die Sünder strafen sollen. (Förstemann II, 374. 396. Erl. 59, 192. 221.)

[4] Inspice Baptismum, Coenam Domini, Absolutionem, Evangelium: haec dona Spiritus Sancti ingentia ab omnibus celebranda et praedicanda sunt, et Deus in illis agnoscendus et laudandus est, qui talem potestatem dedit hominibus ... Quando venit peccator confitens delicta sua, huic dico: Absolvo te a peccatis tuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ibi enim revoco eum ex inferno inferiori .... mortuum in peccatis suis aeternaliter .... Hoc igitur certo et firmiter statuendum est, quod pastor Ecclesiae habet potestatem aperiendi coelum iis, qui volunt baptizari, absolvi, doceri verbum. Ideo quia habet facultatem et mandatum divinum, et potest et debet absolvere et remittere peccata etc. (Opp. exeget. lat. XI, 135 f. 139)

[5] Scimus, nos esse filios Dei et cives Sanctorum in regno Dei. Res certa est. Quis dedit tibi hanc certitudinem et consolationem? Minister verbi, sacerdos. (Opp. exeget lat. XI, 138.)

dieſe für gut finden.[1] Denn unter den Seelſorgern müſſe eine Ordnung ſein. Nicht alle könnten in ſchweren Fragen über die Lehre Richter ſein — ehemals konnten das alle Gläubigen! Darum müßten Biſchöfe ſein als ein höherer Grad über den gewöhnlichen Prieſtern, und ſie müßten das Regiment führen, ſonſt würde eine Unordnung erfolgen, die ſich nicht ermeſſen laſſe![2] Die Gläubigen aber müßten den Biſchöfen, den Pfarrern und Seelſorgern aus Gottes Befehl Gehorſam leiſten bei Strafe der ewigen Verdammnis[3]

Zu der Wiederaufrichtung einer hierarchiſchen Kirchenordnung kam es nun allerdings innerhalb des Luthertums nur in einzelnen Fällen und nur vorübergehend. Eine Einrichtung jedoch wurde allgemein, die der Superattendenten. Unter dieſem Namen hatte ſie bereits die Anleitung zur Kirchenviſitation vorgeſchlagen. Dieſer Superattendens, heißt es dort, ſoll über alle anderen Prieſter fleißig Aufmerken haben, daß in den Pfarren recht und chriſtlich gelehrt und das Wort Gottes und das heilige Evangelion rein und treulich gepredigt, und die Leute mit den heiligen Sakramenten nach Ausſetzung Chriſti ſeliglich verſehen werden .... Wo nu das eins oder mehr, von einem oder mehr Pfarrherrn oder Predigern vernommen oder gehandelt würde, den oder dieſelbigen ſoll oben gezeigter Superattendens zu ſich erfordern ..... und ihn gütlich unterweiſen .... Würde er aber davon nicht laſſen noch abſtellen wöllen, und ſonderlich zu Erweckung falſcher Lehre und des Aufruhrs, ſo ſoll der Superattendens ſolchs unverzüglich dem Amptmann anzeigen, welcher denn ſolchs für unſeren Gnädigen Herrn (Herzog) vermelden ſoll,

---

[1] Wir ſehen nicht gerne Unordnung und wündſchen von Herzen, daß die Biſchofe und ihre Mitregierende Perſonen ihr biſchoflich Ampt thun wollten, und erbiethen uns auf dieſen Fall zu Gehorſam, nämlich ſo ſie Verfolgung chriſtlicher Lehr nachlaſſen und .... fahen an zu pflanzen reine Lehr des Evangelii ....., Was unſere Fürſten und Oberkeiten thun wollen, mögen ſie ſelb bedenken (C. R. V, 598. latein. V, 630).

[2] Darum müſſen Biſchoffe, als ein Grad über andere Prieſter, ſeyn und dieſelbigen müſſen beſtellte Regiment haben ... So nu die jetzige Form der Episcopat zerriſſen würde, wollte eine Barbarei folgen und eine Verwüſtung, die niemant kein Ende ſehen könnt. (C. R. V, 597 f. latein. V, 630.)

[3] Iſt wahr, daß man den Perſonen, die zum Predigampt und Dienſt des Sacrament berufen ſind, und alſo das hochgöttliche Werk ausrichten, ... ſie heißen Biſchofe, Pfarner, Seelſorger oder Paſtores, aus Gottes Befehl Gehorſam in allen Sachen, die das Evangelium gebeut oder verbeut, ſchuldig iſt, bei Vermeidung ewiger Verdamniß, laut dieſer Spruch: Wer euch höret, der höret Mich, und wer euch verachtet, der verachtet Mich. (C. R. V 596 f. latein. V, 629.)

damit Seine Fürstliche Gnaden hierinn in der Zeit billige Versehung fürwenden mügen.[1]

19. Dahin ist es zuletzt mit der Freiheit, dem allgemeinen Priestertum, dem Evangelion und dem Glauben gekommen: Man hat wieder Priester, die durch Ordination und Handauflegung berufen sind, die Herde zu weiden.[2] Für die Priester selbst ist der Lehrzwang wieder eingeführt und dessen Handhabung ist in die Hände der weltlichen Obrigkeit gelegt. Die Selbstherrlichkeit jedes Christen hat der Kirchenzucht, oder vielmehr nicht der Kirchenzucht, sondern dem weltlichen Regiment in religiösen Dingen Platz gemacht, die Gläubigen müssen unter Strafe der ewigen Verdammnis wieder den Priestern gehorchen, diese aber den Fürsten. Man hat wieder eine Kirche, aber eine weltliche Kirche unter weltlicher Oberhoheit;[3] selbstverständlich keine allgemeine Kirche, sondern in jedem Winkel eine besondere, lauter Landeskirchen, Territorialkirchen, Winkelkirchen.

Wir sagen gewiß kein Wort gegen die Wiedereinführung der Kirchenzucht. Wenn etwas notwendig und gerechtfertigt war, so war es diese Maßregel. Den Zuständen gegenüber, die sich in den Tagen der christlichen Freiheit gebildet hatten, war ein Regiment mit der eisernen Rute

---

[1] Erl. 23, 61—63.

[2] Am 22. April 1540, am Sonntag Jubilate, ordinierte D. Mart. M. Benedictum Schumann. Nach Verlesung von Bibelstellen sprach er: Mein lieber Bruder Benedicte, Du bist verordnet von Gott, daß Du ein treuer Diener Jesu Christi zu N. (Naumburg) sein sollt, seinen heiligen Namen zu fördern mit seiner Lehre des Evangelii, zu welchem wir Dich durch Gottes Gewalt rufen (berufen) und senden, gleich wie uns Gott gesandt hat. (Förstemann II, 383. Erl. 59, 204.) Also bedeutet hier die Ordination eine göttliche Sendung durch Luther. In der Ordinationsformel Luthers (Erl. 64, 290 ff. Walch X, 1874 ff) tritt das nicht hervor, vermutlich weil er dieses Vorrecht wohl selber in Anspruch nahm, nicht aber andern mitteilen wollte. Merkwürdig sind aber in dieser Formel die Worte: „Hie höret ihr, daß uns, so Bischoffe, das ist Prediger und Pfarrherr berufen sind und sein sollen, nicht wird befohlen, Gänse oder Kühe zu hüten, sondern die Gemeine, so Gott durch sein eigen Blut erworben hat“ (Erl. 64, 291). Und abermals: „Barmherziger Gott, himmlischer Vater . . . . . wolleſt auch den leidigen Greuel des Papsts und Mohometh, sampt andern Rotten, so deinen Namen lästern, dein Reich zerstören, deinem Willen widerstreben, endlich steuren und ein Ende machen“ (Erl. 64, 292). Für eine Ordinationsformel immerhin merkwürdige Ausdrücke.

[3] Schon am 31. August 1530 hatte Melanchthon in richtiger Voraussicht der Dinge geschrieben: Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem quam antea unquam fuit. (C. R. II, 334.)

am Platz. Wir sagen auch nichts gegen die Mitwirkung der weltlichen Macht. Auch wenn die Kirche nicht wäre vernichtet gewesen, hätte die Obrigkeit Recht und Pflicht gehabt, zur Wiederherstellung der Ordnung mitzuwirken, da auch ihr Interesse dabei auf dem Spiele stand. Wir bedauern nur, daß die ganze Kirchengewalt in die Hände der weltlichen Gewalt überging, und daß dadurch nicht wenig zur Ausbildung jener rechtlosen Zustände beigetragen wurde, die von den Geschichtsschreibern über das 16. und das 17. Jahrhundert unter dem Namen des despotischen Absolutismus gebrandmarkt werden. Wir begreifen übrigens, daß es so kommen mußte. Mit autonomen Monaden kann die Menschheit nicht bestehen. Die Zerstörung der Autorität wäre die Auflösung der menschlichen Gesellschaft. Je mehr sich die einzelnen selbstherrlich selbständig machen, um so größer muß der Druck von oben werden, um so fester der Reif, der alle zusammenschmiedet. Luther hatte das Band zwischen Natur und Übernatur, zwischen den sichtbaren Menschen und der übernatürlichen Ordnung vernichtet. Damit waren die Menschen auf sich selber zurückgefallen und ihrer eigenen Natur ausschließlich überlassen. Es war zuletzt nur eine Wohltat, daß sich die weltliche Macht herbeiließ, dieses hilflose Chaos unter ihren Schutz zu nehmen, damit sich die Selbstherren nicht aufrieben. Wenn sie dies so gewaltsam tat, wie die Geschichte des nun anbrechenden dunkeln Jahrhunderts aufweist, so entsprach das eben der Natur des zu heilenden Übels und den Sitten der schrecklichen Zeit, die jetzt mit Gewalt herandrängt.

20. Die volle Entwickelung der zuletzt besprochenen Lehren und Einrichtungen fällt freilich, wie schon gesagt, in die letzten Lebenstage Luthers, hauptsächlich in die Jahre 1538 bis 1545. Die Anfänge hiezu liegen aber bereits offen vor uns in der Zeit der großen Rückbildung, die uns hier beschäftigt. In den Jahren 1528 und 1529 hat diese ihren Höhepunkt erreicht. Als die Gefahr des vollständigen Einbruches für alle geistlichen und selbst für alle weltlichen Dinge beseitigt war, erlahmte auch bei Luther der Zug zur Reaktion. Denn darin blieb er sich immer gleich, daß er nie aus positiven Gründen und aus positiven Quellen etwas Positives leistete, sondern daß er immer nur aus Widerspruchsgeist einen Gegensatz aufstellte zu dem, was ihm eben unbequem im Wege stand. Stieß er sich an den positiven Lehren der Kirche, so konnte er in der Negation bis an die Grenze des Nihilismus gehen. Machten ihm Nihilisten das Gewissen schwer, so wurde er wieder positiv, immer jedoch so, daß er sich sorgfältig hütete, der katholischen Wahrheit allzu nahe zu kommen. Und

verschwand das Gespenst der Auflösung, das ihn zum Rückzug bewogen hatte, dann ging er wieder vorwärts und wollte von dem Gesagten und von dem Geschehenen nicht mehr gerne hören, wie Leute, die sich darüber schämen, daß man sie schwach gesehen hat, so lange es im Hause spukte. Doch davon ist hier vorerst nicht weiter zu reden.

Zu ernstlich darf man also das Wort Reaktion im Sinn Luthers nicht auffassen. Auch sie ist nur halb, wie alles, was Luther trieb, die Sturm- und Drangperiode von 1518 bis 1520 ausgenommen. Sichere, fertige Grundsätze hatte er wenige, und diese ruhig, beharrlich und folgerichtig zu entwickeln wäre ihm ganz unmöglich gewesen. Außer den beiden Katechismen, in denen ihn die Natur der Dinge zwang, bei der Sache zu bleiben, wird man nirgends eine gerade und ausschließlich auf das Ziel losgehende Behandlung bei ihm finden. Von seinen Streitschriften ist schon gar nicht zu reden. Seine Predigten sind oft wo möglich noch sprunghafter und abschweifender. Für den Augenblick lag freilich gerade darin das Geheimnis ihrer Wirkung. Seine Erklärungen zur Bibel benützen nur die Bibelstellen, um in endlosen Umschweifen alles an den Mann zu bringen, was er auf dem Herzen hat.[1] Am besten sind noch seine Kommentare aus der Zeit zwischen 1533 bis 1537, wo ihn die verzweifelten Zustände unter den Seinen mürbe bis zum Verzagen machten. Aber auch dort ist das Endergebnis nur dies, daß der Zorn über das Papsttum alle besseren Anwandlungen auffrißt, wie die mageren Kühe Pharaos die fetten weggefressen haben. Dieser grimmige Haß gegen den Papst wurde mehr und mehr der einzige Leitstern Luthers. An ihm scheiterten alle Anwandlungen zur Umkehr, er war der große Riegel auch in der Reaktionsperiode, er nahm selbst den glückverheißenden Anläufen zum Besseren allen Ernst und alle Kraft.

---

[1] Selbstverständlich werden manche sich aus Pietät verpflichtet fühlen, über diese Worte Beschwerde zu erheben. Wir nehmen schon Belehrung an. Wenn man uns einen Kommentar Luthers nennt (die kurzen Scholien etwa abgerechnet) aus dem man Erklärung der Bibel selbst lernen kann, wollen wir unsere Worte gern mildern. Aber wer liest denn seine Erläuterungen, selbst die zum Galaterbrief, als exegetisches Hilfsmittel? Um zu erfahren, welche Lehrmeinungen Luther hatte um die Zeit, da er eine solche Erklärung schrieb, und ganz besonders um zu wissen, wer ihm eben, wie man zu sagen pflegt, im Magen lag und was ihm gerade über die Leber kroch, ja dazu sind die Kommentare eine herrliche Fundgrube. Wer Luther nicht näher kennt, und wissen möchte, wie er in dieser oder jener Sache sprach, der denke nur darüber nach, ob ihm nicht eine Bibelstelle einfalle, die ungefähr hierauf könnte angewendet werden, und suche an deren Hand bei Luther nach, er wird wohl bald auf seine Rechnung kommen.

21. Wie sehr das wichtig ist, das zeigt sich fast handgreiflich an dem großen, feierlichen Glaubensbekenntnis, das er dem Bekenntnis vom Abendmahl Christi im Jahr 1528 anhängt. Man kann wohl sagen, daß er mit diesem den Höhepunkt der rückläufigen Bewegung erreicht hat, und daß er der vollen Wahrheit nie so nahe war wie diesmal. Wäre nicht der Haß gegen alles Katholische im Wege gestanden, wer weiß, ob er sich nicht nochmal zurecht gefunden hätte. Aber gerade bei dieser Gelegenheit brach dieser wieder lebendiger als je hervor und mischte sich als greller Mißton in sein schönes Bekenntnis. Und so ging auch diese Stunde der Heimsuchung vorüber, wenn nicht die letzte, so doch die unverkennbarste.

Es muß ihm der Kampf mit Zwingli und mit Ökolampad und mit all dem Verderben, das aus seiner Drachensaat aufgegangen war, zu tiefst ins Herz gegriffen haben. Denn plötzlich, da er sein Buch schon hätte schließen können, und da man am allerwenigsten auf so etwas gefaßt wäre, beginnt er mit einer Erregtheit, die einem durch Mark und Bein geht, ein neues und der bisherigen Abhandlung völlig fremdes Kapitel, in dem er sagt: „Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird, und kein Aufhören ist des Tobens und Wütens des Satans, damit nicht hinfurt bei meim Leben oder nach meinem Tod etliche zukünftig sich mit mir behelfen und meine Schrift ihr Irrtum zu bestärken, fälschlich fuhren möchten . . . . , so will ich mit dieser Schrift fur Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, drinnen (des mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden, und fur unseres Herrn Jesu Christi Richterstuhel zu kommen. Und ob jemand nach meinem Tode würde sagen: Wo der Luther itzt lebet, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genugsam bedacht ꝛc., dawider sage ich itzt als denn, und denn als itzt, daß ich von Gotts Gnaden all diese Artikel hab aufs Fleißigst bedacht, durch die Schrift und wider herdurch oftmals gezogen, und so gewiß dieselbigen wollte verfechten, als ich itzt habe das Sacrament des Altares verfochten. Ich bin itzt nicht trunken noch unbedacht, ich weiß, was ich rede, fuhle auch wohl, was mir gilt auf des Herrn Jesu Christi Zukunft am Jüngsten Gericht. Darumb soll mir niemand Scherz oder lose Deutung draus machen, es ist mir Ernst. Denn ich kenne den Satan, von Gotts Gnaden, ein groß Theil, kann er Gotts Wort und Schrift verkehren und verwirren, was sollte er nicht thun mit meinem oder eines Andern Worten.“ [1] Und am Schluß fällt er

[1] Erl. 30, 363.

in denselben Ton zurück und sagt: „Das ist mein Glaube; denn also gläuben alle rechte Christen, und also lehret uns die heilige Schrift. Was ich aber hie zu wenig gesagt habe, werden mir meine Büchlin genugsam Zeugen geben, sonderlich die zuletzt sind ausgangen in vier oder funf Jahren. Deß bitte ich, alle frumme Herzen wollten mir Zeugen sein, und fur mich bitten, daß ich in solchem Glauben feste müge bestehen und mein Ende beschließen. Denn (da Gott fur sei), ob ich aus Anfechtung und Todesnöthen etwas anderes würde sagen, so soll es doch nicht sein, und will hiemit offentlich bekennet haben, daß es unrecht und vom Teufel eingegeben sei. Dazu helfe mir mein Herr und Heiland Jesus Christus, gebenedeiet in Ewigkeit. Amen." [1]

Und nun bekennt er den Glauben an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, an die Gottheit Jesu Christi, an die Geburt aus der Jungfrau, an seinen Erlösungstod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt, und das alles mit Worten, die von seiner Ergriffenheit ehrenvolles Zeugnis geben. Es kommt nur das Bekenntnis des Glaubens an die Einheit des göttlichen Wesens in der Dreiheit der Personen, wie immer bei ihm, etwas zu kurz.[2] Doch hat er diesmal hiefür, wenn auch nur wenige Worte, immerhin genug, daß man mit Zuversicht annehmen kann, er wolle die alte Lehre der katholischen Kirche in diesem Stück ohne jede Einschränkung wieder gelten lassen. In der ersten schlimmsten Zeit, da ihn die Lust anwandelte, auch nicht eines der christlichen Dogmen unangefochten bestehen zu lassen, hatte er sowohl gegen die Lehre von der Trinität als gegen die von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater Bedenken erhoben.[3] Deshalb hätte es sich geziemt, daß er jetzt um so entschiedener die Einheit der drei Personen in derselben Wesenheit betont

---

[1] Erl. 30, 372 f.

[2] Wir haben schon in der Lutherpsychologie [2], 132 darauf hingewiesen. Kawerau meint freilich, es sei überflüssig, von der Trinität noch besonders zu reden, nachdem doch die drei Personen im einzelnen genannt seien. Aber dann muß ihm der Unterschied zwischen dem Tritheismus und der kirchlichen Trinitätslehre kaum klar geworden sein. Gerade dann ist es sehr nötig, die Einheit zu betonen, um Mißdeutungen zu vermeiden. Und für Luther wäre es doppelt nötig gewesen, um seine frühere Kritik gegen das Wort Dreifaltigkeit wieder gut zu machen. Aber, von allem übrigen abgesehen, stand ihm hier stets sein Nominalismus hinderlich im Wege. Denn wenn ein Nominalist nur ein Prozent Konsequenz hat, muß ihm stets das eine gemeinsame Wesen in den drei Personen Schwierigkeiten bereiten. Wie erst, wenn dieser Nominalist so kraß und massiv zu denken pflegt wie Luther!

[3] Darüber Lutherpsychologie [2], 132.

hätte. Indes kann man annehmen, daß er sich nicht mehr daran erinnerte, was er damals gesagt hatte, oder daß er selbst nicht recht faßte, was dies bedeutet hatte, jedenfalls mag ihm die Wärme, mit der er jetzt von den drei Personen im einzelnen redet, als Genugtuung angerechnet werden.[1]

Leider hält dieser erfreuliche Umschwung zum Bessern nicht lange an, denn der Gedanke an den Glauben der katholischen Kirche drängt sich wie ein Gespenst in seine Seele, und unter diesem Eindruck wird sein Glaubensbekenntnis bald weit mehr zum Ausdruck dessen, was er nicht glaubt als dessen, was er annimmt. Er glaubt ja wohl an die Erbsünde, er glaubt an die drei heiligen Orden, das Priesteramt — merkwürdig, wie oft ihn in dieser Zeit das Wort Priester überrascht! — den Ehestand und die weltliche Obrigkeit, er glaubt an den gemeinen Orden der christlichen Liebe, er glaubt an die drei Mittel des Heiles, Evangelion, Taufe und Sakrament des Altares, er glaubt an die Auferstehung aller Toten, der Frummen und der Bösen, und an die ewige Verdammung des Teufels mit seinen Engeln und mit allen Bösen. Aber er glaubt nicht an den freien Willen, denn diesen zugestehen, hieße stracks wider solche Hilfe und Gnade unseres Heilands Jesu Christi streben.[2] Er verdammt und verwirft „als eitel Teufels Rotten und Irrtum alle Orden, Regel, Klöster und Stift, und was von Menschen uber und außer der Schrift ist erfunden und eingesetzt, mit Gelübden und Pflichten verfasset, ob gleich viel großer Heiligen drinnen gelebt". Er glaubt eine heilige christliche Kirche auf Erden — immer sagt er christliche Kirche — „das ist, die Gemeine und Zahl oder Versammlunge aller Christen in aller Welt," und „die Bischoffe oder Pfarrer nicht Häupter noch Herren noch Bräutgame derselbigen, sondern Diener, Freunde und (wie das Wort Bischoff gibt,) Aufseher, Pfleger oder Fursteher". Das Papsttum aber glaubt er gewißlich als „das recht Endchristliche Regiment oder die rechte widerchristliche Tyrannei, die im Tempel Gottes sitzt und regiert mit Menschengebot." „Das Ablaß, so die päpstliche Kirche hat," glaubt er als „eine lästerliche Trügerei". „Fur allen Greueln" aber hält er die Messe, und obwohl er

---

[1] Einen ähnlichen Umschwung finden wir in den Loci von Melanchthon. In der ersten Bearbeitung hält er die Behandlung der Lehre von Gott für überflüssig und zwecklos (Plitt-Kolde, Die loci communes Ph. Melanchtoni[3], 60 ff. C. R. XXI, 84 ff.); in der zweiten räumt er ihr schon einen bedeutenden Platz ein (C. R. XXI, 255 ff.) und betont ausdrücklich, daß sie noch wichtiger sei als die moralische Unterweisung; in der dritten Bearbeitung behandelt er diesen Lehrpunkt sehr eingehend (C. R. XXI, 607 ff.).

[2] Erl. 30, 365.

ein großer, schwerer, schändlicher Sunder gewest und seine Jugend verdammlich zugebracht und verloren hat, so, glaubt er, seien doch dies seine größesten Sünden, daß er ein so heiliger Münch gewest sei und mit so viel Messen uber 15 Jahr seinen lieben Herrn so greulich erzürnet, gemartert und geplagt habe".[1] „Den Greueln der Messen und lästerlichen Heiligkeit, als der Keuschheit, Armut und Gehorsam, dadurch man furnimpt selig zu werden", solle man entlaufen. Bilder, Glocken, Messegewänd, Kirchenschmuck, Altär, Licht halte er frei, wer da wölle, der möge es lassen.

Auf so erbarmungswürdige Weise[2] endigt dieses Glaubensbekenntnis, das so schön begonnen hat. Aus Haß gegen das Papsttum erlahmt bei Luther jeder freiere Aufschwung und jede bessere Regung.

22. Offenbar sind nach diesem Bekenntnis, mitunter fast wörtlich, die mehr oder minder offiziellen Formeln der nächsten Jahre eingerichtet, die Marburger,[3] die Schwabacher,[4] weniger die sogenannten Torgauer Artikel.[5] Man darf also mit Zuversicht sagen, daß wir in der Entwickelung der Lehren, die wir bisher verfolgt haben, nicht bloß die persönliche Richtung Luthers zu erkennen haben, sondern den Gang des Luthertums selber in seiner zweiten Entwickelungsperiode.

23. Wenn dem aber so ist, dann kann man mit Zuversicht sagen, daß das Luthertum wohl zu keiner Zeit weniger gewußt habe, was es bedeute und was es wolle, als in diesem Zeitabschnitt. Die großen Massen waren darüber natürlich noch weniger im reinen als der Führer, und dieser selbst tappte um diese Zeit halt- und steuerlos im Nebel herum.

Den besten Beweis dafür liefert Luther durch die zahlreichen, ihn selber nie befriedigenden und deshalb immer wieder von neuem angestellten

---

[1] Erl. 30, 372.

[2] Und hier redet Luther doch noch halbwegs in einer Weise, die man als ernst kann gelten lassen. Unwürdig und burschikos, um nicht zu sagen die reine Hanswursterei, ist aber der Ton, den er anschlägt in der „Vermahnung an die Geistlichen, versammlet auf dem Reichstag zu Augsburg 1530". Die „Stucke, so in der gleißenden Kirche in Ubung und Brauch sind gewest," (Erl. 24, 373 ff.) 114 an der Zahl, zeigen, daß ihn damals die guten Geister, denen er in der Reaktionsperiode Gehör gegeben, bis auf den letzten verlassen hatten. Vgl. hierzu C. R. XXVI, 194 ff.

[3] C. R. XXVI, 121 ff. Erl. 65, 88 ff.

[4] C. R. XXVI, 151 ff. Erl. 24, 322 ff.

[5] C. R. XXVI, 171 ff. S. hierzu Köstlin, M. Luther II^5, 192. 648. Protest. Real-Enzykl. II^3, 243.

Versuche, eine kurze Formel zu finden, in die er den Inbegriff seines Christentums zusammenfassen könnte. In seiner ersten radikalen Zeit tat er sich hierin leicht, denn damals hatte er nicht mehr viel eigentlich Christliches zusammenzufassen. Glaube und Liebe, natürlich nicht der katholische Dogmenglaube, sondern die persönliche, autonome Zurechtlegung des „Evangelii", und rechtschaffenes Verhalten gegen den Nächsten, das bildete damals, wie wir bereits früher gefunden haben,[1] die ganze Summe seiner Religion. Damit konnte er sich jetzt nicht mehr zufrieden geben. Darüber war er mit sich im klaren, wenn er gleich noch ein paarmal auf die alte Formel zurückkommt.[2] Aber sobald er sich nun auf die Suche nach einem neuen besseren Ausdruck begab, da begannen für ihn die Schwierigkeiten ohne Ende.

Schon früher, in der schlimmsten Zeit, hatte er einige Male gefunden, daß es geratener wäre, eine andere Inhaltsangabe für die neue Lehre aufzustellen, und hatte dann diese zusammengefaßt in die Ausdrücke: Glaube und Wort,[3] oder Glaube, Evangelium und Sakramente,[4] oder ein Glaube, eine Taufe, ein Herr Jesus Christus,[5] ja sogar Glaube, Hoffnung und Liebe.[6] Das war ein Anfang von ernstlicher Vorbedeutung, die Fortsetzung sollte aber noch ernstlicher werden, denn die hier bereits kundgegebene Unsicherheit führt zu immer größerem Wechsel in den Ansichten hierüber.

Zum ersten Mal versucht Luther am 7. September 1523 dem Herzog Karl von Savoyen die Herrlichkeit des Evangelii zugänglich zu machen, indem er dieses auf drei Häuptstück (wie es in der deutschen Übersetzung heißt)[7] zurückführen will; diese sind erstens der Glaube an

[1] S. oben S. 208 ff.

[2] Rogo, ut ea, quae sunt seria, doceas primo loco, hoc est, ut fidem et charitatem urgeas. (1526. De W. III, 114. End. V, 354.) Ebenso, aber mit vielen Zusätzen, in der Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes aus demselben Jahre (Weim. XIX, 77, 13 ff. Erl. 22, 233 f.)

[3] Szo yhn sankt Paulus und Christus nur an den glawben und Gottis wort gepundenn haben. (1520. Weim. VII, 409, 25; Erl. 24, 119.)

[4] Szo der Kirchen baw auff den felß nit anderß ist, denn dem Bapst unterthan seynn, wie sie sagenn, ßo folget, das die Kirch mag erbawet sein und bestahn on glawb, on Evangelii und on alle sacramenten. (Weim. VII, 411, 8; Erl. 24, 120.)

[5] Weim VII, 433, 5; Erl. 24, 134.

[6] Cum Ecclesia aliud esse non possit quam congregatio spiritualis hominum non in aliquem locum, sed in eandem fidem, spem et charitatem spiritus. (Weim. V, 450, 25; Opp. exeget. lat. XV, 357.)

[7] Die deutsche Übersetzung, deren Ausdrücke wir benützen, findet sich De W. II, 401 ff. Erl. 53, 205 ff. Das lateinische Original De W. VI, 45 ff. Enders IV, 223 ff.

Christum, der durch sein Blut allein, und nicht durch unser Werk, die Sünde ausgetilgt hat, zweitens die Zuversicht, daß wir als Gerechtfertigte und Christo Einverleibte keine andere Aufgabe haben als Gutes zu tun und gut zu leben,[1] und drittens die Gewißheit, daß kein Gebot und keine Tradition der Väter und kein Gesetz der Konzilien notwendig ist oder uns zur Sünde verpflichten kann.[2] Ist schon dieses letzte Hauptstuck des christlichen Glaubens sonderbar genug, so reicht es doch nach Luthers Gefühl noch lange nicht hin, um den Herzog in die ganze Tiefe des evangelischen Glaubens einzuführen. Deshalb fügt er eine Menge von Zusätzen und Erläuterungen bei, um ihm begreiflich zu machen, daß es ein Kirchenraub und ein Greuel ist, was die Päpste, die Bischöfe, die hohen Schulen, die Klöster von Genugtuung, von verdienstlichen Werken gelehrt haben, daß alle Klöster- und Pfaffensatzungen gänzlich Irrtum und Verführungen seien, daß alle Mühe und Arbeit aller Klöster und Werkheiligen umsonst sei, daß alle Klöster und Stifte, deren die Welt voll ist, verdammt seien,[3] u. s. f. u. s. f. Endlich erklärt er für den greulichsten Frevel des wahrhaftigen Endchrists die Einführung der Kommunion unter einer Gestalt und die Einführung des Meßopfers. Dies nennt er die Hauptsumma unserer Lehre.[4]

Luther muß selber gefühlt haben, daß der Versuch in dieser Form wenig gelungen sei. Deshalb sucht er von nun an möglichst kurze und klare Formeln aufzufinden. Im folgenden Jahre führt er, offenbar geleitet von dem Widerstand gegen die Schwärmer und die Aufrührer, den Inbegriff des Christentums zurück auf seine Lehre über: Evangelion, Gnade, Gesetz, Glaube, Christi Reich, christliche Freiheit, Liebe, Geduld und dergleichen.[5] Aber noch war ihm das nicht einfach noch bündig

---

[1] Secundum caput est, justificatis jam per fidem Verbi et in societatem Christi incorporatis, omnibusque jam peccatis et morbis in Christo victis restare, ut bona faciamus et recte vivamus (De W. VI, 46. End. IV, 225).

[2] Ex iis jam tertio capite sequitur, quod nullae traditiones aut decreta Patrum aut statuta Conciliorum necessaria sunt aut ad peccatum obligare possunt. (De W. VI, 47). Obschon die deutsche Übersetzung voraussetzt, daß uns die Gesetze zur Sünde verpflichten, können, wird wohl doch der lateinische Text sagen wollen, daß sie uns nicht unter Sünde verpflichten. Wir wollen wenigstens zur Ehre Luthers diese als seinen Sinn hinnehmen.

[3] De W. II, 403.

[4] De W. II, 406.

[5] Ich hoffe auch, daß ihr mich bisher also in meinen Schriften habt erkannt, daß ich das Evangelion, die Gnade Christi, das Gesetz, den Glauben, die Liebe, das Kreuz, Menschengesetz, was vom Papst, Münchenstande und von den Messen zu halten sei, und

genug. Er hätte alles gern mit einem einzigen Wort geſagt, und dieſes Wort fand er nicht. So riet er hin und her von einem Ausdruck zum andern. Im nämlichen Jahre 1524 und im nächſten Jahre faßte er ſeine Lehre zuſammen in die Worte Glaube, Liebe und Kreuz Chriſti,[1] fühlte ſich aber doch wieder getrieben, dazu die Sakramente der Taufe und des Altares zu ſetzen.[2] In dem jammervollen Abbittſchreiben an Heinrich VIII. von England ſagt er, er lehre nichts anderes als den Glauben an Jeſus Chriſtus, und auf dieſes Fundament baue er die Lehre von der Liebe zum Nächſten, vom Gehorſam gegen die weltliche Obrigkeit und von der Abtötung.[3] Ähnlich führt er noch im Jahre 1527 den Inbegriff des Chriſtentums zurück auf Glaube, Liebe, Freiheit des Geiſtes, Kreuz und Gehorſam gegen die Obrigkeit.[4] Das waren die Zeiten, in denen ihn der Gegenſatz zu den Unruheſtiftern, die Furcht, für ſie verantwortlich gemacht zu werden, und die eigene Hilfloſigkeit gegenüber der Aufgabe, Ordnung in die zerrütteten religiöſen Zuſtände zu bringen, zu jener Unterwürfigkeit unter die weltliche Macht führte, die ihm und den Seinen bald ſo verhängnisvoll werden ſollte. Sicher iſt es Sache der chriſtlichen Lehrer, Gehorſam gegen die irdiſche Obrigkeit zu predigen, haben es ja auch der Herr und ſeine Apoſtel getan. Dieſe Predigt aber zum Inbegriff, zur Hauptſumme der chriſtlichen Lehre zu machen, das geht zweifellos zu weit. Das heißt jenen von Luther ſelbſt ſpäter beklagten Übergriffen der weltlichen Gewalt ins geiſtliche Gebiebt vorarbeiten, und es heißt, was noch ſchlimmer iſt, den Inhalt des Chriſtentums ſelber ins Irdiſche herabziehen und mit dem rein Weltlichen auf eine Stufe ſetzen.

---

alle Hauptſtuck, die eim Chriſten zu wiſſen noth ſind, ſo lauter und gewiß gehandelt habe, daß ich darin unſträflich erfunden bin, und ja nit leugnen kann, daß ich ein unwürdiges Gezeug Gottes geweſen bin, dadurch er viel Seelen geholfen hat . . . . . Ein jeglicher ſehe nur auf die ſtracke Bahn, was Geſatz, Evangelion, Glaube, Chriſtus Reich, chriſtliche Freiheit, Liebe, Geduld, Menſchengeſetz und dergleichen ſei, daran haben wir gnug zu lernen ewiglich. (1524. De W. II, 576. 579. Erl. 53, 273. 276.)

[1] De W. II, 540. Erl. 53, 256 (1524); De W. III, 4. Erl. 53, 317 (1525).

[2] De W. II, 545. Erl. 53, 263.

[3] Tua Majestas apud se cogitet, quidnam mali possim docere, qui aliud nihil doceam, quam fide Jesu Christi filii Dei pro nobis passi et suscitati nos salvos fieri oportere . . . . Hoc enim est caput et fundamentum doctrinae meae, super quod postea aedifico et doceo charitatem erga proximum, obedientiam erga politicos magistratus, tum crucifixionem seu mortificationem corporis peccati. (1525, De W. III, 25. End. V, 232.)

[4] De W. III, 165. Enders VI, 30. (1527).

Das war in der Periode der Reaktion, ein deutlicher Beweis dafür, daß diese durchaus keine Bewegung zur verlassenen übernatürlichen Ordnung zurück war, sondern nur ein planloses, von den Umständen eingegebenes Suchen nach einigermaßen greifbarem Inhalt. Alles, was Luther damals anstrebte, beschränkte sich darauf, daß er den Mächten des Umsturzes und den Anklagen der Gegner bestimmte Lehren zur Widerlegung entgegenhalten konnte, immer jedoch mit der größten Vorsicht gegen die Gefahr, sich wieder der katholischen Lehre zu nähern.

24. Vom Jahre 1530 an zeigen auch diese Formeln Luthers eine ganz auffallende Änderung. In der ersten Periode mit seltenen Ausnahmen rein subjektiv und irdisch, und nahezu alles religiösen Gehaltes bar, in der zweiten ein seltsames Gemisch von Geistlichem und Irdischem, von Menschlichem und Göttlichem, werfen sie sich nun ausschließlich auf das religiöse Gebiet.

Am 6. Mai 1531 finden wir das ausdrückliche Bekenntnis, daß das Hauptstück der christlichen Lehre und der Inbegriff aller Predigt Christus, der Sohn Gottes, ist.[1] Aus demselben Jahre stammt die Erklärung, daß uns der gnädige Gott sein Pfand, nämlich seinen Sohn, durch Taufe, Sakrament und Evangelium dargereicht hat.[2] Und im nächsten Jahre erklärt Luther dem Herzog Georg mit Berufung auf das Augsburger Bekenntnis, der Hauptartikel, aus dem alle ihre Lehre geflossen sei, bestehe in der Sündenvergebung, in der Gnade, im Gerecht- und Seligwerden allein durch Christus, ohne Verdienst.[3] Und um die gleiche Zeit predigt er, er verlasse sich gegen Gott auf nichts als auf Christum; mit diesem Trost und Ruhm wolle er vor Gott treten; das sei unser höchster Ruhm, dadurch wir Sünde, Tod, Hölle und unser eigenes Gewissen überwinden, darauf seien wir getauft, darauf sollen wir leben und sterben und alles

---

[1] Das ist unsere lehre undt das heißen seine Wortt, das Christus sei der Sohn gottes. In diesem wortt ist gefasset die gantze predigt, so wir von dem Christlichen glauben predigen oder von dem glauben an Christum lehren, undt wer dis wortt, dis heubtstuck Christlicher lehre hat, der hat alles undt gahr allein. (Weim. XXXIII, 311. Erl. 48, 98.)

[2] 1531. De W. IV, 324. Erl. 54, 261.

[3] Das Wort der Gnaden und Vergebung der Sunden, und wie wir allein durch Christum, ohn Verdienst, gerecht und selig werden. Denn dieß ist der Hauptartikel, aus welchem alle unser Lehr geflossen ist, und so hell an Tag kommen, daß sie auch zu Augsburg für dem Kaiser bekannt und erkannt ist, wie sie in der Schrift gegründet, und die Widersacher selbs haben müßen bekennen, sie müge mit der heiligen Schrift nicht verlegt werden. (1532. Erl. 31, 250.)

leiden, was uns begegnet; so gebrechlich wir auch seien, wir hielten uns doch zu jenem Hauptartikel von Christo.[1]

Man sollte meinen, damit hätte Luther bei seinem Suchen nach einer Formel, in der er seine ganze Lehre ausdrücken könnte, endlich sein Ziel erreicht; und er könnte von nun an bei dieser ein für allemal bleiben. Dem ist aber nicht so. Er kommt öfter auf sie zurück — übrigens weit seltener als man erwarten möchte,[2] er bleibt aber nicht bei ihr, oder er macht wie in dem eben angeführten Brief aus dem Jahre 1531, wenigstens einen Zusatz, der zeigt, daß ihm Christus allein nicht genügt.[3] Die Erklärung hiefür wird sich alsbald ergeben. Für jetzt nur die Tatsache, daß die Jagd nach neuen Formeln fortdauert, obschon er im ganzen dabei bleibt, Christus sei der Inbegriff seines Evangeliums.

Luther fühlte eben recht wohl, daß damit noch lange nicht alles gesagt war, wenn er sich auf Christus berief. Auf ihn beriefen sich auch die Papisten und die Sakramentierer und die Schwärmer. Die Frage war also die, wer den *wahren Christus* habe. Es handelte sich, mit andern Worten, um den *Weg*, auf dem man zu Christus kommen könne. Die katholische Kirche berief sich auf die ununterbrochene Nachfolge von den Aposteln her, auf die ununterbrochene Tradition der Lehrvermittelung, und auf die göttliche Einsetzung der Hierarchie, der die Worte Christi galten: Wie mich der Vater gesandt hat, sende ich euch (Joh. 20, 21); wer euch hört, der hört mich (Luc. 10, 16). Das waren drei ebenso klare als handgreifliche Beweise, gegen die schwer aufzukommen war. Mit dem rein geistigen Gedankending von einer unsichtbaren Kirche konnte Luther gegen die Kirche höchstens in seiner ersten Zeit kämpfen, da ihm weiter um nichts als um das Zerstören zu tun war. Jetzt aber, da die Zeit gekommen war, der Kirche eine *selbständige und sichtbare Religionsgenossenschaft* gegenüberzustellen, mußte er irgend ein sichtbares und greifbares *Unterscheidungsmerkmal* ausfindig machen, in dem

---

[1] Erl. 19, 388—390.

[2] Darum lerne wohl, daß du den Probstein habest, daß Christus ins Fleisch sey kommen, daran streich alle Lehre. (1537. Erl. 18, 24.) Und das ist der furnehmbste Artikel unseres christlichen Glaubens, daß der Sohn sei ewiger wahrhaftiger Gott, und auch wahrhaftiger Mensch, und in die Welt gesandt, daß er sie sollte selig machen. (1538. Erl. 47, 45.) Wir haben gehört, daß der hochste Artikel unser christlichen Lehre sei, daß Gott hab seinen Sohn gesandt zum Heiland der Welt, auf daß er uns von Sunden erlösete, und vom Tode, Höllen, auch von allem Unglück hulfe. (1538. Erl. 47, 58.)

[3] Ist er doch unser gnädiger Gott, deß Pfand wir haben, nämlich seinen Sohn, durch die Taufe, Sacrament und Evangelium dargereicht. (De W. IV, 324.)

ſich das Weſen ſeiner Stiftung kundgab. Die bitteren Erfahrungen, die er in den letzten Jahren an den Folgen ſeiner eigenen früheren Lehren erlebt hatte, machten ihn natürlich dieſer Einſicht noch leichter zugänglich, denn wenn ihm nicht ſein Widerſpruchsgeiſt zu Hilfe gekommen wäre, hätten ihn vielleicht die dringendſten inneren Gründe nicht mürbe gemacht.

Wenn Luther ſich nach irgend einem äußeren Kennzeichen für die von ihm begründete Gemeinſchaft umſah, war die Auswahl nicht groß, wollte er nicht allen ſeinen Grundſätzen untreu werden. Es blieben ihm nur zwei, das Wort und das Sakrament. Darauf kam er wiederholt ſchon in den Formeln ſeiner zweiten Periode zu ſprechen. Jetzt drängte ſich ihm das immer klarer auf. Wohl glaubte er, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein reiche hin, um das ganze Papſttum zum Fall zu bringen.[1] Galt es aber, mit kurzen Worten feſtzuſtellen, worin das Weſen ſeiner neuen Stiftung beſtehe, ſo ſetzte er neben Chriſtus ausdrücklich die Sakramente und das Wort.[2] Jetzt genügt ihm der Glaube nicht mehr, es muß auch der Gebrauch des äußerlichen Sakramentes hinzutreten.[3] Ohne Sakramente iſt ihm einer kein Chriſt mehr.[4]

---

[1] Quare papatus hodie labefactatur et ruit, non per illos tumultus sectariorum, sed per praedicationem articuli de justificatione, qui non solum debilitavit regnum Antichristi, sed etiam nos hactenus contra ipsius vim sustentavit et defendit, et nisi hoc praesidium habuissemus, jamdudum periissent sectarii (!) et nos una cum ipsis .... Articulus autem justificationis, qui est unicum praesidium nostrum, non solum contra omnes vires et dolos hominum, sed etiam contra portas inferorum, is est: sola fide in Christum, sine operibus nos pronunciari justos et salvari. (1535. Gal. 1, 322) Vgl. De W. V, 367. 377 (1541).

[2] Daß ihr euch ſollt vergreifen an dem oberſten Pfarrherr und Biſchof Jeſu Chriſto, Gottes Sohn, der euch aus großer, ſonder Gnaden ſein Wort und Sacrament, das iſt, ſein Blut, Sterben und Leiden ..... mittheilet. (1543. De W. V, 535. Erl. 56, 47.)

[3] Tu tamen ne cedas ministerio verbi nec deseras ecclesiam, sed doce constanter verbum Sacramenti. Et si immissa necessitas cogit non admitti usum, tamen gemitu et desiderio suspirent, et ita fide interim Sacramenti se solentur, donec Deus exaudiat gemitus vocum et det spiritum fortitudinis, ut audeant libere confiteri et accipere externum quoque signum seu usum Sacramenti. Maxima pars est mutata, dum usus ministerii per verbum est mutatus. (1543. De W. V, 547.)

[4] Qui Christiani esse volunt, saltem in anno semel fateantur, se Christum agnoscere, quamquam id tota vita fieri deceat. Illi vero, qui causantur, sibi non esse opus, nec sentire necessitatem, hoc ipso fatentur, sese fastidire gratiam et nauseare super manna, plane mortuos in se ipsos (ipsis?) et jamdudum ad ollas Aegypti reversos. Ideo habendi sunt pro Nonchristianis. — ..... Nam

Das Evangelium — und Evangelium bedeutet bei Luther, wie wir wiſſen, nur ſeine Rechtfertigungslehre, — dieſe alſo werde nur durch Wort und Sakrament zugänglich gemacht.[1] Daneben finden ſich allerdings manchmal noch andere Formeln, die Erinnerungen aus früherer Zeit auffriſchen, bald mehr, bald minder poſitiv und religiös,[2] mitunter auch mit ſtarken Anklängen an ſeine Richtung aufs Weltliche.[3] Daß dabei die Polemik gegen das Papſttum, in der die Summe deſſen, was er zu ſagen weiß, ſo ziemlich wieder wie urſprünglich auf den baren Nihilismus lautet,[4] darf uns nicht wunder nehmen, Luther bleibt ja immer Luther.

---

eadem causa dicerent, se non posse credere, verbum audire, Christum habere, quod litibus sint implicati. Negent ergo Christum, dimittant verbum, desinant credere. (1545. De W. V, 748.)

[1] Denn man muß die Gewiſſen unterrichten, daß der Troſt des Evangelii eim Jeden inſonderheit gelte, und muß deshalben das Evangelium durch Wort und Sacrament inſonderheit Jedem appliciren. (1533. De W. IV, 445. Erl. 55, 9.) Nun aber will Gott durch ſein äußerlich Wort, Sacrament, ſeinen Sohn ziehen dorthin, da wir ſeinen Rath ſehen werden, welchen wir hier nicht ſehen können. (1536. De W. V, 44. Erl 55, 167.) Demnach bitte ich E. G. ganz herzlich, E. G. wollten ſich nicht entziehen vom Wort und Sacrament (1542. De W. V, 514. Erl. 56, 40). Vgl. De W. V, 479. Erl. 56, 30. Merkwürdig iſt auch der Ausdruck: Die zwei Siegel oder Gemahlſchatz der Taufe in meiner Kindheit, und mehr das heilige Sacrament ſeines Leibs und Bluts, damit ich gewiß worden bin und nicht zweifeln muß, er ſei mein gnädiger Gott und ich vor ihm in Gnaden durch ſeinen lieben Sohn, unſern Herrn, und nicht durch mein Verdienſt noch gute Werk. (1533. De W. VI, 139. Erl. 56, XXX.)

[2] Weil ſie (Bucer und die Seinigen) die Hauptſtück, als von der Juſtification, von beyder Geſtalt, von Abthun der Winkelmeſſen, von der Prieſterehe, von der Moncherey, bekennen und zulaſſen, ſo mags wohl ein Vergleichung mit uns heißen. Denn das ſind unſer Häuptſtucke, und hat ſonderlich das gemeine Volk hiemit gnug neben den gewohnlichen Ceremonien, die nicht cultus ſind .... Denn dieſe zwey Stuck, justificatio und das Sacrament, haben alles (d. h. eine Einigung mit Bucer?) bisher gehindert, weil das Volk nichts fraget nach der Prieſterehe und Winkelmeſſen und was die Geiſtlichen betrifft ..... Das Volk kanns wohl embehren (d. h. die übrigen untergeordneten Haüptſtuck) und ohn dieſelbigen ſelig werden durchs Wort und Sacrament. (1541. De W. VI, 279.) Vgl. den Denkzeddel (De W. VI, 419 f.)

[3] Duae res sunt: Erphurdiana Respublica, quae habet suum magistratum, leges, officia, administrationem; Ecclesia, quae habet suum caput Christum, verbum, sacramenta, distincta officia et ministeria. (Bedenken, ob in Erfurt die wahre Kirche Chriſti ſei, 1536. De W. VI, 180. Enders XI, 43.)

[4] In dem mit Melanchton und Juſtus Jonas verfaßten Bedenken vom Mai 1532 (Enders IX, 183) oder vom Auguſt 1531 ſind lauter negative Punkte aufgeführt; es iſt nur geſagt, was ſie nicht zulaſſen können, obſchon ſie dem Grundſatz huldigen, „man muß ja zuzeiten umb eines fromen Mannes willen etwas Gutes thun und dem Teufel ein Licht aufſtecken" — was ihnen alſo offenbar auf das Gleiche hinausläuft! (De W. IV,

25. Die Änderung, die sich in diesen kurzen Formeln Luthers ausdrückt, entspricht dem großen Umschwung, der im Jahre 1529 durch die Protestation auf dem Reichstag zu Speyer eingeleitet und im Jahre 1530 auf dem zu Augsburg vollendet worden war. Damit ist der Riß zwischen der Kirche und allen reformatorisch Gesinnten zur vollendeten Tatsache geworden,[1] die Spaltung offiziell erklärt und als unheilbar ohne Aussicht auf eine Annäherung hingestellt,[2] und die neue Genossenschaft in die Rolle eingewiesen, die Kirche Christi zu verdrängen, sei es durch das geistige Licht des Evangeliums,[3] sei es, wenn nötig, selbst mit Waffengewalt.[4]

---

281 ff. Erl. 54, 244 ff.) Ähnlich ist das Gutachten der Nämlichen vom 1. Juli 1539 (C. Ref. III, 732) und das Gutachten Melanchthons vom 24. März 1540 (C. Ref. III, 980).

[1] Quo illi magis superbiant, hoc minus vos cesseritis .... Quod si fortes steteritis nihil cedendo, cogetis eos alia cogitare. 13. Juli 1530. De W. IV, 90. Enb. VIII, 102; vgl. De W. IV, 140 ff. Erl. 54, 189 ff. De W. IV, 170; Enb. VIII, 267.

[2] Habe auch deß gar kein Hoffnung, daß wir der Lehre sollten eins werden, denn ihr Ding kann das Licht nicht so leiden (6. Juli 1530. De W. IV, 73. Erl. 54, 160). Non sane, ut de dogmate umquam fiat concordia, quis enim Belial cum Christo speret conciliari? (9. Juli 1530. De W. IV, 85. Enb. VIII, 94.) Ebenso 13. Juli 1530 (De W. IV, 88. Erl. VIII, 100) und 26 Aug. 1531 (De W. IV, 293. Enb. IX, 67.) Summa, mihi in totum displicet tractatus de doctrinae concordia, ut quae plene sit impossibilis, nisi Papa velit papatum suum aboleri (26. Aug. 1530. De W. IV, 147. Enb. VIII, 220.) S. auch den Brief an Bugenhagen aus dem Jahre 1537 (De W. V, 90. Enders XI, 313.)

[3] Nihil moror, quod Papistae offenduntur, ... ut qui digni deinceps non sint, propter quos aut scribamus aut loquamur. Nam tradidit illos Deus in sensum reprobum, ut etiam agnitam veritatem impugnent. Audita est causa nostra Augustae coram Caesare et toto mundo, inventaque est irreprehensibilis et sanam doctrinam referens. Vulgata est deinde nostra confessio et apologia, et versatur publice in luce per mundum. Per haec respondemus infinitis libris et omnibus mendaciis Papistarum praeteritis, praesentibus, futuris. Confessi sumus Christum coram generatione hac nequam et adultera; ipse nos rursum absque dubio confitetur coram Deo Patre et angelis suis. Lucet lux nostra super candelabrum; qui videt, videat magis, qui caecus est, caecus fiat magis; qui justus est, justificatur magis, qui sordet, sordescat magis. Sanguis eorum sit super ipsos, nos mundi sumus ab eorum sanguine. Diximus impio suam impietatem, et ille non vult converti; moriatur in peccato suo, nos animas nostras liberavimus. Igitur non est, ut propter ipsos scribamus aut scribi curemus. (Febr. oder März 1534. De W. IV. 507. Enders X, 8.)

[4] Ego paene rumpor ira et indignatione. Oro autem, ut abrupta actione desinatis cum illis agere et redeatis. Habent confessionem, habent evangelium;

Welchen Umsturz in den Lehranschauungen diese Lage mit sich bringen mußte, das läßt sich unschwer ermessen.

Jetzt stand die neue Religionsgenossenschaft der alten Kirche als getrennte, feindliche, kampfbereite Macht gegenüber, *Macht gegen Macht*, nur mit dem Unterschied, daß die eine als Erbin eines anderthalbtausendjährigen Besitzstandes ihrer Sache sicher war, indes die andere, die sich als selbständige Nebenbuhlerin erst einrichtete, daran denken mußte, wie sie den Kampf am besten führen könnte.

Eines faßte aber die Reformrichtung, die sich in Ausburg aus der Kirche endgiltig *ausgeschieden* hatte, durch die Natur der Dinge gedrängt, ohne jede Untersuchung und Belehrung. Wenn sie mit der Kirche den Kampf um Selbständigkeit aufnehmen wollte, so mußte sie ein *geschlossenes, dogmatisches System* und eine *geordnete, religiöse*, d. h. eine Art von *kirchlicher Gestaltung* annehmen. In dem Zustand der reinen Negation, in dem das Luthertum während seiner ersten Periode geblieben war, konnte es die Aufgabe, die jetzt zu leisten war, nicht erfüllen. Nicht einmal die halben Versuche zur Aufstellung wenigstens einiger Lehren und zur Einführung einer gewissen kirchlichen Zucht, mit denen sich Luther in der zweiten Periode nach rechts und nach links zu retten gesucht hatte, konnten genügen, um den Anforderungen zu entsprechen, die nun gebieterisch herantraten.

26. Somit entstand die Frage, ob Luther überhaupt der Mann sei, um diesen Aufgaben zu entsprechen. Sein bisheriges Verhalten ließ billig daran zweifeln. Es steht auch so fest wie nur möglich, daß er unfähig gewesen wäre, eine *positive dogmatische Grundlage* für die neue Religionsgenossenschaft zu schaffen. Ihn aber umgehen oder andere neben ihm damit betrauen, war ein Wagnis über jedes Wagnis. Seine Fähigkeiten für deren *äußerliche praktische Gestaltung* hatte er bisher nur in unvollkommener Weise kundgeben können.[1] Darum mochten manche, zumal Melanchthon, mit Sorgen an das, was nun kommen sollte, denken. Indes die Ereignisse fügten es so,

---

si volunt, admittant, si nolunt, *vadant in locum suum*. Wird ein Krieg draus, so werde er draus, wir haben gnug gebeten und gethan. Dominus paravit eos ad victimam, ut reddat illis secundum opera eorum. (20. Sept. 1530. De W. IV, 171. Enders VIII, 268.

[1] *Burkhardt*, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen, 10, stellt Luthers Geschick für praktische, auf äußere Organisation abzielende Vorschläge überhaupt in Zweifel. Ähnlich spricht auch *Dorner* (Geschichte der protestantischen Theologie, 110). Das scheint uns aber doch zu allgemein gesprochen. Nach dieser Seite

daß Luther gerade jetzt wieder in den Hintergrund treten mußte wie einst auf der Wartburg. Als gebannt und mit der Acht belegt konnte er sich während des Reichstages nicht sehen lassen. Er wurde auf der Veste Koburg in Sicherheit gebracht. Der schwierigste Teil der Aufgabe, die Abfassung des neuen Lehrbegriffes, fiel in geschicktere Hände, zumeist in die des geschmeidigen Melanchthon. Dadurch aber nahmen die Dinge eine völlig neue Wendung.

27. Vor allem wurde die neue Religionsgesellschaft der Rolle entkleidet, die Luther offenbar bisher, oder jedenfalls in der ersten Zeit vorgeschwebt hatte. Es war nicht bloße Demut, wenn er für die Seinigen den Namen Lutheraner abgelehnt und dafür den Namen Christen vorgeschlagen hatte. Ihm stand ein höheres Ziel vor Augen. Er wollte die Kirche vernichten, das Christentum kirchenfrei machen und dann nach seinen Begriffen zugerichtet als Universalreligion an die Stelle der Kirche setzen als die einzige Weltreligion. Sein Ziel war also, um modern zu reden, das eigentliche Christentum Christi herzustellen. Dieser Plan war nun gescheitert. Die Kirche stand nach wie vor. Die neuen Christen konnten sie weder vernichten noch sie unterjochen. So zogen sie es vor, von ihr auszuscheiden und sich ihr gegenüberzustellen als eine besondere Gegenkirche, um den Ausdruck Sekte zu vermeiden. Indem sie sich ein besonderes Lehrbekenntnis gaben, das sie der katholischen Lehre entgegenstellten, wurden sie, wie man sich seitdem auszudrücken pflegte, eine eigentümliche Konfession — in den Zeiten der Väter hätte man freilich dafür den Namen Häresie gebraucht.

28. Fürs zweite brachten es die Verhältnisse mit sich, daß Luther schon bei der Begründung der Augsburger Konfession bedeutend zur Seite geschoben wurde. Das war nur eine Vorbedeutung für das, was von jetzt an mehr und mehr zur Tatsache wurde. Bisher war er unumschränkter Herr und Diktator über Glauben und Gewissen seiner Anhänger gewesen. Wer ihm widersprach oder aus seinen Lehren Folgerungen zog, die ihm nicht nach Gefallen klangen, der mußte sich entweder fügen oder ausscheiden. Die große Masse, die er immer wieder durch etwas Neues zu fesseln wußte, lief hinter jeder seiner Schwankungen willenlos einher. Dieser Reiz der Neuheit begann nun selbst bei ihm zu erlahmen. Dafür kamen andere, die Neueres zu bieten wußten. Ihn traf

---

hin, meinen wir, habe er später unleugbares Geschick bewiesen, insoweit die durch ihn geschaffenen verzweifelten Verhältnisse überhaupt einen Ausweg möglich machten. Seine Hilflosigkeit kam von seinem System, nicht von seiner Person.

das Schicksal aller Demagogen, und es blieb ihm nichts übrig, als sich dem Gesetz der Geschichte zu unterwerfen. Ehemals glaubte er mit den Schwierigkeiten und den Widersachern spielen zu können, ja es war ihm oft nicht einmal unlieb, wenn sich deren erhoben, damit er zeigen könne, was der Luther sei und was der Luther vermöge. Diese Kraft nahm jetzt ab, und noch mehr jene blinde Willfährigkeit der Seinigen, durch deren Mitwirkung allein er jeden ausstoßen konnte, der nicht mit ihm ging. An Zorn und an Heftigkeit hatte er freilich nichts eingebüßt, vielmehr eher zugenommen. Nur taten diese Eigenschaften nicht mehr ihre Wirkung wie früher. Die Seinigen hatten sich an Blitz und Donner, an das Verfluchen und an den Teufel gewöhnt. Allmählich lernten sie diese Waffen gegen ihn selber kehren. Er mochte Anfälle von Verzweiflung haben und ans Auswandern denken, das alles änderte nichts an der Lage.

29. Daraus ergab sich als drittes die wichtige Tatsache, daß die ganze Bewegung aufhörte, Luthertum zu sein, und daß sie etwas anderes wurde, was man mit dem Namen Protestantismus bezeichnete. Luther ist auch dessen Vater und hat sicher zu seiner Begründung und Weiterbildung am meisten beigetragen. Aber er ist nicht der einzige, dem der Protestantismus seine Entstehung verdankt. Dazu haben gar manche mitgewirkt, ganz besonders Melanchthon. Und noch viel mehr haben sich allgemach innerhalb des Protestantismus niedergelassen, von denen jeder seine besonderen Lehren und Übungen hatte, manche sogar im schroffsten Gegensatz zu Luther, jeder aber unter Berufung auf die von ihm gelernten Grundsätze in der festen Überzeugung, daß er für seine Tätigkeit Luthers Vorgehen als Beispiel nehmen könne.

30. Indem wir die Dinge bis hieher verfolgt haben, sind wir an der Grenze unserer Aufgabe angelangt. Denn wir haben nur das Luthertum in seiner ersten Entwickelung darzustellen. In dem Augenblick, da es in den Protestantismus aufgegangen ist, verliert es seine ursprüngliche Gestalt und nimmt eine neue Natur an.

Wir könnten somit hier schließen. Doch mag es gut sein, zur Erläuterung und zur Erhärtung des Gesagten noch einige Blicke auf die weitere Entwickelung der Dinge zu tun.

Das auffallendste in der ganzen Geschichte der reformatorischen Bewegung ist dies, daß erst jetzt die Ausbildung der Lehre von der Rechtfertigung in Angriff genommen wird. Mit der Einführung dieses Lehrpunktes tritt der Protestantismus in die Geschichte ein. Im Luthertum war ja wohl der zugrunde liegende Gedanke von Christus und vom Glauben betont worden, aber diese zu einem

System zu verarbeiten, hatte Luther auch nicht einmal versucht. Das Wesen des Luthertums ist der Kampf gegen das Papsttum, gegen die Kirche und gegen alles, was mit der Kirche und dem kirchlichen Leben zusammenhängt. Der Protestantismus stellt obenan als die Lehre, mit der alles steht und fällt, die Rechtfertigungslehre.[1] Dagegen sucht er so viel möglich wieder die Vorstellung von einer selbständigen Kirche zurückzuführen und dem religiösen Leben eine kirchliche Gestaltung und Ordnung zu geben.

31. Wie wenig die Rechtfertigungslehre bis dorthin einer genaueren Ausbildung war unterzogen worden, das zeigte sich gerade auf dem Reichstag zu Augsburg, wie Döllinger mit Recht hervorhebt.[2] Den katholischen Theologen war die Bedeutung und die Tragweite davon noch sehr wenig klar. Das kann ihnen nicht zum Vorwurf gemacht werden, da die Reformatoren die alten Worte Sündenvergebung, Glaube, Gnade, Gerechtigkeit gebrauchten, jedoch in einem durchaus neuen, ihnen selbst aber keineswegs klaren Sinne. Dafür lagen, wie Melanchthon berichtet, die Beweise zu Augsburg in der unangenehmsten Weise vor. Unter den eingesandten Gutachten und Vorschlägen fand sich solche Verschiedenheit der Meinungen, daß er, ohnehin nicht sicher über diesen Gegenstand, nur noch mehr verwirrt und geängstigt wurde. Hatte doch einer — offenbar einer, der auf Luthers ältestem Standpunkt stehen geblieben war, — die Rechtfertigung durch den Glauben so verstanden, als ob das sagen wollte, zur Rechtfertigung bedürfe es keines äußerlichen Vorganges, sondern bloß der reinen Innerlichkeit.[3] Und Melanchthon selbst kam zu keiner vollen

[1] Von diesem Artikel kann man nichts wischen oder nachgeben, es falle Himmel oder Erden oder was nicht bleiben will .... Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darumb müßen wir deß gar gewiß sein und nicht zweifeln, sonst ists alles verloren, und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht. (Schmalkald. Artikel 2, 1. Erl. 25, 115 f.) De hoc articulo credere aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest, etiamsi coelum et terra ac omnia corruant. ..... Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia etc. ... (Libri symbolici, Meyer, p. 183). Daher der Ausdruck articulus stantis et cadentis ecclesiae.

[2] Döllinger, Die Reformation III, 277 ff.

[3] Animadverti plerasque disputationes a multis parum dextre intelligi. Vidi Augustae confessiones aliquot: magna erat dissimilitudo. Quispiam hoc modo explicabat propositionem „Sola fide justificemur“, i. e. non externis operibus, sed cultu interiori. Deinde ut redderet eam commendatiorem adversariis, adjicit etiam, ex Platone et Catone confirmari eam posse, et versus adscripsit

Si Deus est animus, ut nobis carmina dicunt,
Hic tibi praecipue sit pura mente colendus.

(15. Apr. 1537. C. R. III, 344.)

und klaren Ausſprache über dieſe Lehre, teils weil er ſie ſehr ſchwer und dunkel fand,[1] teils weil er Gründe hatte, darüber nicht offen zu reden, um den Gegnern nicht Stoff zu Angriffen zu bieten.[2] Auf ſolche Weiſe kam dieſer Lehrpunkt ſelbſt jetzt noch nicht zur vollgültigen Darſtellung, und was von ihm ausgeſprochen ward, ſtimmte nicht ganz mit Luthers Anſchauungen überein, denn er und Melanchthon dachten in dieſem Stück nicht vollkommen gleichmäßig.

Dennoch hatte der Reichstag zu Augsburg mit ſeiner Konfeſſion, ſo wenig zufrieden auch Luther damit war, auf ihn unverkennbaren Einfluß geübt. Niemand wird von Luther erwarten, daß er ſich nun daran ge-

---

[1] Si controversiae, quae in Ecclesia motae sunt, adeo tibi videntur faciles, ut subito eas assequaris, gratulor tibi hoc acumen. Ego fatebor, etiamsi hebes dicar, mihi videri valde difficiles. (Ib. III, 343 f.) In dem Brief Melanchthons an Brenz vom Mai 1531, der trotz ſeiner Kürze die beſte Erklärung der neuen Rechtfertigungslehre gibt, eine Erklärung, die Luther ſelbſt in der Nachſchrift gutgeheißen hat, heißt es trotzdem: Crede mihi, mi Brenti, magna et obscura controversia est de justitia fidei. (C. R. II, 502.)

[2] Ego conatus sum, eam (die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben) in Apologia explicare, sed ibi propter adversariorum calumnias (!) non sic loqui licet, ut nunc tecum loquor, etsi re ipsa idem dico. (Ib. II, 502.) Haec mihi vel sola satis magna consolatio est, nec tam me perturbant illa pericula, quam nostra vitia. Quantum enim, bone Deus, reprehendendi sumus, quod non damus operam, ut sanentur ambigentes conscientiae, ut doctrina pure, simpliciter καὶ ἀνεὺ σοφιστικῆς explicata exstet. Haec meum animum maxime angunt. Recudo Apologiam et Locos, et certe cupio simpliciter explicare praecipuos locos, sed ad rem tantum (tantam?) opus erat quadam communicatione καὶ ζυνομιλίαις. (11. März 1535. C. Ref. II, 861.) Alſo Melanchthon fühlt ſich über die in Augsbnrg geübte „Sophiſtik“ im Gewiſſen beunruhigt, und er hätte ſie jetzt gern gut gemacht, aber allein wagte er es nicht! Immerhin trieb ihn doch ſein Gewiſſen, die bekannten ſpäteren Änderungen vorzunehmen. Apologiam recudo et fere totam novam facio, ut habeat minus Sophistices. Eduntur et Loci communes. (Ende April 1535. C. R. II, 872.) Mea Apologia renata est, et melior facta in loco justificationis. (C. R. II, 873.) Damit hatte Melanchthon nur den Rat Luthers ausgeführt, der ihm nach Augsburg ſchrieb, er glaube zwar nicht, daß ſie falſche Nachgiebigkeit üben würden. Sed quid postea? (nämlich für den Fall, daß es doch geſchähe?) Causae (?) constantia et veritate (!) facile corrigatur. Quamquam nolim hoc contingere. Tamen sic loquor, ut, si qua contingeret, non esset desperandum. Nam si vim evaserimus, pace obtenta, dolos (!) ac lapsus — (et mendacia mag ja wohl eine Einſchaltung ſein) — nostros facile emendabimus, quoniam regnat super nos misericordia ejus. (28. Aug. 1530. De W. IV, 156. Enders VIII, 235.) Am gleichen Tag ſchrieb er an Juſtus Jonas: Jactent sane illi, vos concessisse multa, sed non intelligunt, quod hoc concessisse sit unum maximum negasse. (De W. IV, 157. Enders VIII, 236.)

macht habe, seine Lehre selber in ein geordnetes, authentisches System zu bringen. Es will schon etwas heißen, daß er sich von da ab wenigstens dann und wann etwas eingehender mit der Rechtfertigungslehre beschäftigt hat. Das tat er namentlich in zwei Disputationen an der Universität zu Wittenberg. Die erste fand statt in Gegenwart des englischen Gesandten am 14. Januar 1536[1] über die Rechtfertigung, die andere bei der Promotion von Friedrich Bachofen und Hieronymus Noppus am 24. April 1543 über den Satz, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertigt werden.[2] Daß Luther selbst die Thesen verfaßt und in ein System gebracht habe, ist damit noch nicht gesagt, jedenfalls hat er das Seinige dazu beigetragen und die letzte Hand an sie gelegt. Insofern sind sie von großer Bedeutung, da wir sonst auch aus seiner späteren Zeit keine streng planmäßig geordnete Abhandlung über diese Fragen haben. Am eingehendsten spricht er darüber in dem großen Kommentar zum Galaterbrief zwischen 1531 und 1535, und in der Erklärung über den Psalm Miserere aus dem Jahre 1538. Aber diese beiden Arbeiten sind wie alle Schriftauslegungen Luthers alles eher als geordnete und zusammenhängende Abhandlungen.

32. Was aber Luther nicht leistete und wohl auch nicht leisten konnte, das taten andere um so reichlicher. Die *Systematik* war und blieb zwar immer der *schwache Punkt* in der protestantischen Theologie. Dazu hatte Melanchthon in den Loci theologici das übelste Beispiel gegeben, und über dieses kamen die Dogmatiker des Protestantismus durch gute zwei Jahrhunderte nicht hinaus. Die älteren benutzten ohnehin nur die Loci von Melanchthon, an die sie ihre Erläuterungen anschlossen. Diese erlangten für längere Zeit dieselbe Bedeutung wie im Mittelalter die Sentenzen des Lombardus, nur daß Melanchthon unter seinen Erklärern keine Geister von solcher Bedeutung fand wie jener. Die Späteren änderten und besserten ja wohl an der rein mechanischen Zusammenstellung der einzelnen Kapitel in jenem Lehrbuch, kamen aber nie über das gleiche System des Nebeneinanderschachtelns hinaus.

Dieser Mangel hat jedoch nicht eben sehr viel zu bedeuten. Die Hauptsache ist der ungemein *große Einfluß auf die Durch-*

---

[1] Drews, Disputationen M. Luthers 35 ff. 37 ff. Opp. var. arg. IV, 389 ff. 392 ff.

[2] Ebenda 730 f. 731 ff. Opp. var. arg. IV, 466 ff. 468 ff. Zum Teil kann man auch hierher ziehen die Disputatio de fide vom 11. Sept. 1535. Drews 9 ff. Opp. var. arg. IV, 378 ff.

führung der neuen Glaubenslehre, den die Theologen errangen.[1] Durch dieſe Theologenherrſchaft nahm der Proteſtantismus vollends eine Geſtalt an, die vom urſprünglichen Luthertum nicht mehr hätte verſchieden ſein können. Das Eifern und Toben um das, was man Orthodoxie nannte, überſtieg das Maß des Erträglichen. Es herrſchte eine Buchſtabenknechtſchaft, eine Silbenſtecherei, ein Schwören auf die Worte der Meiſter, eine Erſtarrung und Verknöcherung, daß ähnliches in den dunkel-

---

[1] Schon Melanchthon hebt mit beſonderem Nachdruck die Bedeutung der Theologie für die Erhaltung des reinen Evangeliums hervor. Dafür ſprechen u. a. zwei akademiſche Reden, die Cruciger in ſeinem Namen hielt. Summum malorum est et certissima Ecclesiae pestis, purae doctrinae depravatio. (C. R. XI, 276.) . . Etsi enim verum est, etiam consilio ac potentia divina puram doctrinam in Ecclesia conservari, tamen cum de nostro officio dicendum est, quia Deus ministerio verbi per homines in Ecclesia agit, maximi momenti res est . . . . . (XI, 274). So in einer Rede vom Jahre 1536. Im folgenden Jahre führt er das weiter aus. Viele meinen, die Predigt und überhaupt der Dienſt am Evangelium ſei wertlos und jeder könne lehren, ohne von Lehrern gelernt zu haben. Aber mit Unrecht. Nachdem nun Gott in ſeiner unendlichen Barmherzigkeit in dieſen letzten Zeiten iterum dedit Prophetam (XI, 326) et doctorem fide et recto judicio praestantem (XI, 327), und dadurch die doctrinam Evangelii puram wiederhergeſtellt hat, iſt es Pflicht der Kirche, dafür zu ſorgen, daß dieſe in ihrer Reinheit auf die Nachkommen überliefert werde. Plurimum itaque refert iterum, quos habeamus praeceptores, quorum audiamus judicia de rebus maximis et de dogmatibus (XI, 326) . . . Pertinent igitur Scholae ad ministerium Evangelii in Ecclesiis . . . et vel praecipua pars sunt illius sanctissimi muneris (XI, 327). Natürlich müſſen die pii principes non solum scholas constituere debent, sed etiam eligere genus doctrinae seu seminarium acceptum certa et firma auctoritate . . . . Hanc in principibus et in Ecclesia diligentiam requirit Deus (XI, 328). Dieſe Oberhoheit der Fürſten über die Lehre iſt ein Gegenſtand, den Melanchthon oft berührt. So ſchreibt er im Jahre 1536 an den Landgrafen von Heſſen: Jedermann iſt ſchuldig, nach ſeinem Stand und Amt Gotteslaſterung zu verhüten, und kraft dieſes Gebots haben Fürſten und Obrigkeiten Macht und Befehl, unrechte Gottesdienſte abzutun und dagegen rechte Lehre und rechten Gottesdienſt aufzurichten (C. R. III, 198). In dieſer Form läßt ſich die Pflicht der weltlichen Obrigkeit wohl verteidigen. Viel weiter geht Melanchthon aber im Jahre 1550 in dem Schreiben an den Senat von Hamburg: verissimum est pertinere ad curam Senatus, ut Ecclesia recte doceatur, et ne dissidia serantur. (C. R. VII. 666.) Von 1555 und noch mehr von 1559 an beginnen dann die Aufſtellungen eines von der Staatsgewalt durch ihre Theologen aufgeſetzten und mit Gewalt durchgeführten Corpus doctrinae, das Corpus doctrinae Philippicum für Sachſen, das Corpus Marchicum für Brandenburg, das Corpus Julium für Braunſchweig, das Corpus Pomeranum für Pommern u. ſ. f. (S. Gaß, Geſchichte der proteſtant. Dogmatik I, 54 f. Prot. Real-Enzykl. IV 3, 293 ff.) Vgl. auch Ritſchl, Dogmengeſch. des Proteſtantismus I, 381 ff.

sten Zeiten der ausgearteten Scholastik nicht dagewesen war. Und dabei war jeder dieser Lehrer Papst, Zwangsbekehrer und Kettenapostel, Ketzerrichter und Scharfrichter in einer Person. Es dauerte nicht lange, so war es gefährlich für die Sicherheit von Hab und Gut, ja für Freiheit und Leben, wenn einer nicht blind auf jeden Buchstaben schwur, wie sie ihn ausgelegt hatten. Das ganze System des neuen protestantischen Lehrbegriffes war ein Stachelwall von lauter heiligen, unverletzlichen Wahrheiten, hinter dem jeder stille halten mußte, der auf öffentliche Duldung und Sicherheit Anspruch machte. Dahin war es mit dem freien Gewissen, dem freien Glauben, der freien Bibelauslegung des ersten Luthertums gekommen — wahrhaftig, der Abstand war groß.

33. Je größer aber diese Menschentyrannei wurde, desto mehr nahmen die Spaltungen im Innern zu. Begreiflich auch. Wo der Druck von außen unerträglich wird, da suchen sich die Menschen dadurch schadlos zu halten, daß sie ihren Ingrimm aneinander auslassen. Dazu kam, daß die altlutherischen Lehren von der Freiheit und Gleichheit und von der eigenen Autonomie doch nicht abgeschafft waren. So mußte sich jeder, der ihnen treu war, sagen, daß er ja ebensoviel Recht habe, sich selber seinen Glauben zu machen und diesen auch andern zu raten oder aufzudrängen wie die, die eben im Besitz der Macht waren. Das waren nicht die schlechtesten Lutheraner, die Spaltung und Absonderung predigten.

Das alles hat sich erst in der Zeit nach Luther im vollsten Maße entwickelt. Er mußte aber doch selber schon die Anfänge davon erleben. Was Gewalttätigkeit und Verhetzungssucht anbelangt, hat er ein Beispiel gegeben, daß später selbst Männer wie Flacius und Heßhusen und Wigand nicht mehr recht weit darüber hinausgehen konnten. Selbst seine Tischgenossen ertrugen nur mit Widerwillen und Seufzen das ungemächliche Joch. Kein Wunder, daß ihm gerade aus der Zahl seiner Nächsten so manche Unannehmlichkeit erwuchs. Seitdem nun aber der Protestantismus ein wenn schon lockeres System von Glaubenslehren geworden war, machten sich die Abweichungen öfter und bemerkbarer geltend. Früher, da Luther seine Lehren mit jener staunenswerten Willkür brockenweise in die Welt hinauswarf gleichwie ein feuerspeiender Berg die Steine und die Lava, konnte sich einer zwischen den herumliegenden Trümmern durchwinden, ohne an einem hängen zu bleiben. Jetzt waren sie alle zu einem Ganzen vereinigt, wohl oder übel, harmonisch und disharmonisch, wie es eben möglich war. Und dieses Gemengsel, aus den widersprechendsten Bestandteilen zusammengeschweißt, sollte nun jeder mit geschlossenen Augen als den Inbegriff der göttlichen Wahrheit verehren. Das war etwas viel

verlangt, für denkende Menschen unmöglich. Es durfte sich einer nur mit ganzer Seele an die Lehre von der Taufe halten, wie sie Luther jetzt vortrug, so war es ihm schlechterdings unmöglich, dessen Grundsätze über das Verhältnis von Glaube und Sakrament zu befolgen. Wie sollte er erst Luthers Lehrgebäude unbedingt gelten lassen, wenn er über die menschliche Freiheit allenfalls dachte wie Melanchthon, und über die Werke wie Agricola! Kein Wunder, daß Luther mit den zunehmenden Jahren immer mehr in innere Streitigkeiten verwickelt und gegenüber den Vorsichtigeren, wie Melanchthon und Cruciger, beständig von Mißtrauen gepeinigt wurde. Und doch war dies erst der Anfang der Wehen.

34. In dem Artikel von der Rechtfertigung ist der Protestantismus nur weiter gegangen als das Luthertum, ist aber, wenigstens im wesentlichen, nicht von ihm abgewichen, sondern hat nur versucht, dessen rohe und ungeordnete Vorarbeiten in ein Ganzes zusammenzuschließen, soweit die vorhandenen Widersprüche dies erlaubten. Anders stand es bei der Lehre über die Kirche. Hier weicht der Protestantismus so weit vom Luthertum ab, daß man sagen möchte, es sei eine Vereinbarung nicht möglich, wenn nicht zum Schluß doch wieder die ganze Lehre von der Kirche dadurch hinfällig gemacht würde, daß es heißt, die Kirchengewalt sei eigentlich doch keine Gewalt. Es ist schwer begreiflich, wie Luther, der doch sonst so eifersüchtig auf die Wahrung seiner Anschauungen ist, hier nicht mit aller Macht losbrach. Faßte er den Unterschied nicht? Das ist schwer anzunehmen. Tröstete er sich damit, daß alle Abweichungen von ihm zuletzt wieder nichtssagend gemacht würden, indem der Kirche ja doch jede Gewalt im wahren Sinne des Wortes abgesprochen wird? Das sieht Luther gar nicht ähnlich. Wahrscheinlich hatten ihn die Vorgänge der letzten tollen Jahre überzeugt, daß mit seiner Lehre von der Kirche ein öffentliches Leben schlechterdings nicht könne in Ordnung erhalten werden. Er mußte froh sein, daß andere die nötigen Verbesserungen vornahmen, ohne daß er genötigt wurde, diese Arbeit vorzunehmen, die er ja bei seiner Wetterwendigkeit schon fertig gebracht hätte, die aber für ihn doch recht peinlich gewesen wäre. Sei dem, wie ihm sei, der Unterschied ist vorhanden, und dieser Unterschied ist groß.

35. Vor allem hat der Protestantismus wieder den Begriff Kirche eingeführt, den Luther so entschieden geleugnet hat.[1]

[1] Die erste Ausgabe der Loci von Melanchthon aus dem Jahre 1521 schweigt von der Kirche; die zweite aus dem Jahre 1535 handelt bereits kurz darüber in einem besondern Abschnitt (C. R. XXI, 505—510), die dritte aus der Zeit von 1543—1544 ausführlich (C. R. XXI, 825—847).

Wir finden zwar immer wieder die Vermengung der beiden Begriffe Kirche und Gemeinschaft der Heiligen.[1] Aber während diese bei Luther alles beherrscht, und während er die Kirche nur als Gemeinschaft der Heiligen erklärt, läßt der Protestantismus eine Kirche gelten und sucht nur hinterher oder nebenher Luther dadurch zu retten, daß er sagt, eigentlich falle die Kirche ihrem reinen Wesen nach mit der Gemeinschaft der Heiligen zusammen.

Doch das sind Worte. Die Hauptsache ist, daß jetzt, ganz im Unterschied von Luther, die äußerliche, irdische *Kirche in ihrer menschlichen Erscheinung* grundsätzlich von der Gemeinschaft der *unter weltlichen Obrigkeiten* zu einem Ganzen verbundenen *Christen* unterschieden wird. „Darum soll man, heißt es in der Augsburger Konfession, die *zwei Regiment, das geistlich und weltlich*, nicht ineinander mengen und werfen .... Dieser gestalt unterscheiden die Unsern beide Regiment und Gewalt-Amt und heißen sie beide als die höchste Gabe Gottes auf Erden in Ehren halten."[2] Die Kirche dem Staat gegenüber als selbständige *Stiftung Gottes* erklären, das heißt weit, himmelweit von Luther abweichen.

Und abermals wird jetzt zugestanden, daß auch die *Schwachen* und die *Sünder zur Kirche gehören*, „dieweil in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler sein, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben."[3] Die Apologie hat bei Gelegenheit dieses Zugeständnisses allerlei unangenehme Windungen und harte Worte gegen die Katholiken, aber gut, sie bleibt diesem Zugeständnis treu.[4]

Und nicht bloß dies, nun wird auch zugegeben, daß die Kirche eine *äußerliche und sichtbare Gesellschaft ist*, und daß sie äußerliche Merkmale hat, an denen sie erkannt werden kann.[5] Das Wort Emsers,

[1] Apologia, De Ecclesia. (*Meyer*, Libri symbolici 1830 p. 89, 8. C. R. XXVI, 526; deutsch XXVIII, 144.) S. übrigens Luthers Wort S. 261, N. 3.

[2] *Tschackert*, Die unveränderte Augsburger Konfession, 28. Art. 196. 198. (Wir zitieren hier nach dem deutschen Text, und zwar nach dem Textus receptus.) Ausführlich handelt *Melanchthon* hierüber in der Postille. (C. R. XXIV, 371 ff.)

[3] Augsb. Konfession, 8. Art. (Tschackert, 86). Apologia (Meyer p. 89).

[4] Apologia (*Meyer* p. 89).

[5] Concedimus enim, quod hypocritae et mali in hac vita sint admixti Ecclesiae, et sint membra Ecclesiae secundum externam societatem signorum Ecclesiae, hoc est verbi, professionis et sacramentorum ..... Sed *principaliter* est societas fidei et Spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet *externas notas*, ut agnosci possit, videlicet puram Evangelii doctrinam, et administrationem sacramentorum consentaneam Evangelio Christi. (Apologia C. R. XXVII, 525. Deutsch XXVIII, 143.) Das wiederholt sich oft: z. B. C. R. XII, 368 ff. 433. 599, 55. 601.

die Kirche Luthers ſei der platoniſche Staat, machte ſeinen Anhängern aus guten Gründen zu ſchaffen.[1] Mit der Zeit kam Melanchthon ſo weit, daß er kein Bedenken hatte zu ſagen, die Kirche ſei ſichtbar, und es ſei eine Träumerei zu glauben, die Auserwählten könnten ſich irgendwo anders befinden, als in eben dieſer ſichtbaren Genoſſenſchaft.[2] Die Kirche ſei alſo eine ſichtbare Gemeinſchaft ſolcher, die das Evangelium Chriſti umfaſſen und die Sakramente recht gebrauchen, in der Gott durch den Dienſt des Evangeliums wirkſam ſei und viele zum ewigen Leben erneuere, wenn gleich in ihr viele Nichtwiedergeborene ſeien, die wenigſtens in der wahren Lehre übeinſtimmen.[3] Dieſe Erklärung leidet offenbar an großen Zweideutigkeiten, aber ſie beſteht wenigſtens darauf, daß die Kirche ſichtbar iſt und ſein muß.

War die Kirche ſichtbar, ſo mußte ſie auch Vorſteher haben.[4] Die Augsburger Konfeſſion nennt ſie durchweg Biſchöfe, verſäumt aber

---

[1] Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus, existere hanc Ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam Evangelii et sacramenta. (Meyer p. 91, 20. C. R. XXVII, 527.) Und wir reden nicht von einer ertichten Kirchen, die nirgend zu finden ſey. (C. R. XXVIII, 148.) Über dieſen Gegenſtand handelt die Oratio de Ecclesia Christi, die Melanchthon am 7. März 1560 von Matthias Gunderam vortragen ließ. Hier heißt es u. a.: Cum recens quidam (?) vociferari ceperint, Ecclesiam invisibilem esse, quo ex sermone sequitur anarchia et multiplex incertitudo de doctrina ....., necesse est extare veram et perspicuam sententiam. Si enim nulla est visibilis Ecclesia in hac vita, quomodo agnoscentur et ministri Evangelii et auditores? Et quae Ecclesiae judicia erunt, de quibus scriptum est: Dic Ecclesiae? Quae erit testimoniorum autoritas .... de controversiarum judiciis? Quomodo discernemus cives et hostes? ..... Primum constituenda est definitio Ecclesiae visibilis in hac vita, congruens cum imaginibus, quae a filio Dei traditae sunt, de sagena, in qua sunt boni et mali pisces, et cum hac appellatione: Dic Ecclesiae. (C. R. XII, 366.) Abermals bekämpft er die ideam Platonicam (C. R. XII, 602, 5; XXIV, 365. 401; XXV, 685).

[2] Quotiescumque de Ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est Ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Loci (C. R. XXI, 825).

[3] Ecclesia visibilis est coetus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes. (Loci. C. R. XXI, 826.) Wörtlich wiederholt XII, 366 f. (aus dem Jahre 1560). Abermals XII, 431. 599, 54. 601, 7. XXIV, 367.

[4] Evangelium tribuit his, qui praesunt Ecclesiis, mandatum docendi Evangelii, remittendi peccata, administrandi sacramenta, praeterea jurisdictionem,

nicht, gelegentlich zu sagen, daß sie diese als eines mit den ‚Pfarrherrn' ansehe.[1] Leicht begreiflich hat sie ihre Not damit, festzustellen, welche Macht diese besäßen. Die langen Ausfälle gegen die weltliche Herrschaft der Bischöfe, gegen die Reservatfälle und den Bann haben natürlich mit dieser Frage nichts zu tun. Zuletzt sieht sie sich doch genötigt zu gestehen, die geistliche und die weltliche Gewalt seien die zwo höchsten Gaben Gottes auf Erden.[2] Die Gewalt der Bischöfe wird dann erklärt als die Gewalt der Schlüssel, und diese sei „laut des Evangelions, ein Gewalt und Befehlich Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten, und die Sacrament zu reichen und zu handeln,"[3] gelegentlich auch den Bann zu verhängen.[4] Natürlich ist unter diesen Gewalten die zu predigen die höchste, denn das Predigtamt wird jetzt das oberste Amt in der Kirche,[5] ja es finden sich Äußerungen, die das Predigtamt als die einzige Aufgabe der Kirche hinstellen, „dieweil nu die Gewalt der Kirchen oder Bischofen ewige Güter gibt, und allein durch das Predigtamt geübt und getrieben wird."[6] Gegen allen andern Gebrauch der kirchlichen Macht, namentlich gegen das Recht der Gesetzgebung, kämpft die Augsburger Konfession mit aller Heftigkeit,[7] insbesondere hält sie mit Luther daran fest, daß die Ehe eine weltliche Sache sei,

---

videlicet mandatum excommunicandi eos, quorum nota sunt crimina, et resipiscentes rursum absolvendi. (*Melanchthon*, De potestate Papae; append. ad artic. Smalcald. C. R. III, 282; Meyer, Libri symbol. p. 213, 60.)

[1] Augsb. Konfession, Art. 28. (Tschackert, 201. 214.) Liquet hanc potestatem jure divino communem esse omnibus, qui praesunt Ecclesiis, sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi. (*Melanchthon*, De potest. Papae C. R. III, 282. Meyer, Libri symbol. p. 213, 61.) Die spätere Ausgestaltung des Protestantismus weist bekanntlich eine reiche Auswahl hierarchischer Titel auf: Generalsuperintendent, Oberkonsistorialrat, Konsistorialrat, Prälat, Abt, Superintendent, Dekan, Propst, Pastor primarius, Oberpfarrer, Metropolitan (!), Archidiakonus, Diakonus, Präpositus, Ephor, Geh. Kirchenrat, Geistlicher Rat.

[2] Augsburger Konfession Art. 28 (Tschackert 192. 198).

[3] Ebenda S. 194.

[4] S. 273 Note 4.

[5] Wenn mehrere kirchliche Gewalten angeführt werden, steht immer der Prediger an der ersten Stelle. In der Augustana heißt es aber vollends: Itaque cum potestas ecclesiastica concedat res aeternas et tantum exerceatur per ministerium verbi (art. 28, 10, Tschackert, 195. Meyer, Libri symbol. p. 26, 10.) Daher sucht er die rechte aristokratische Verfassung der Kirche in der maxima autoritas doctissimorum et optimorum. C. R. XII, 496.

[6] In der deutschen Konfession (Tschackert, 196).

[7] Ebenda 202 ff.

und daß deshalb alle Gewalt und daß aller Gerichtszwang, den die Bischöfe in Ehesachen übten, „aus Kraft menschlichen Rechts" stamme.[1]

Damit ist nun zuletzt, wie bereits gesagt, die Macht der kirchlichen Autorität wieder ziemlich gegenstandslos geworden, wenn gleich die Ordination hiezu merkwürdigerweise auf das göttliche Recht selber zurückgeführt wird.[2] Es ist ja sicher eine gewaltige Abweichung von der ursprünglichen Lehre des Luthertums, wenn den kirchlichen Vorstehern ausschließlich die Macht zu predigen und Sünden zu vergeben, zugeteilt wird. In der letzten Zeit hat sich freilich Luther selbst bereits, gedrängt durch die bitteren Erfahrungen, zu dieser Änderung verstanden. Dennoch bedeutet das alles nicht viel, wenn die kirchliche Autorität nicht vom Recht der Gesetzgebung, der richterlichen und der Strafgewalt, noch von der Lehr- und der Weihegewalt verstanden wird. Darum konnte Luther dazu schweigen, weil er seine Lehre im wesentlichen gewahrt glaubte.

36. Und gleichwohl lag in dem Gesagten der Keim zu einer noch weit größeren und folgenschwereren Abweichung vom echten Luthertum, zu der allerdings Luther ebenfalls schon den Anstoß gegeben hatte. In der Anleitung zur Visitation war bereits vorgeschrieben, die Pfarrherren zu prüfen auf die Reinheit der Lehre.[3] Dort geschah dies im Auftrag der weltlichen Obrigkeit. Sicher war dies damals die ungeeignetste Einrichtung, die sich ausfindig machen ließ. Jetzt aber war die Kirche als höchste Gabe Gottes wieder anerkannt, und ihr als oberstes, wo nicht als einziges Amt das Predigtamt, der Dienst am Wort, zugeschrieben. Somit war es unabweisliche Folgerung, daß die Aufsicht über die Lehre der Kirche zugeschrieben wurde.[4] Wenn das durch die Augsburger Konfession nicht ausdrücklich geschah, so kam das entweder von der Rücksicht auf Luther

---

[1] In der deutschen Konfession 202.

[2] Manifestum est, ordinationem a pastore in sua ecclesia factam jure divino ratam esse. (*Melanchthon*, De potestate Papae C. R. III, 283. *Meyer*, Libri symbol. p 213, 65.) In der Postilla unterscheidet Melanchthon nach den antiquos doctores eine duplex potestas ministerii, alia ordinis, alia jurisdictionis. Zur potestas ordinis rechnet er das mandatum Christi ad docendum Evangelium et administranda sacramenta. (C. R. XXIV, 370.) Ebenso XII, 494.

[3] Oben S. 240.

[4] Bis zu welchem Grad der Umschwung fortgeschritten ist, das zeigt eine Stelle in Melanchthons Postille, wo die Kirche leibhaftig als moralische Person dargestellt wird. Debetis amare et omni studio ornare Ecclesiam, debetis matri honorem et multa officia. Cogitate, quanti sint labores matris in educatione. (C. R. XXV, 129.) Damit kann jeder Katholik einverstanden sein.

oder von der Unklarheit in der Lehre über die Kirche, die naturnotwendig kaum weniger Widerſprüche in ſich barg als die von der Rechtfertigung. Allmählich aber mußte ſich dieſes Zugeſtändnis Bahn brechen. Darum war es nur ſelbſtverſtändlich, daß Melanchthon in der dritten Bearbeitung ſeiner Loci den Zuſatz aufnahm, zur Kirche gehörten auch die Nichtwiedergeborenen, wenn ſie nur mit der Kirche in der wahren Lehre übereinſtimmten.[1] Ehemals war jeder ſelbſt Herr ſeines Glaubens und der Beweis für deſſen Wahrheit war das innere Zeugnis des Gewiſſens. Jetzt wird das Zeugnis der Kirche der Beweis für die Wahrheit des Glaubens.[2] Dieſes Zeugnis kann aber augenſcheinlich nach der jetzigen Wendung der Dinge nicht mehr von der Geſamtheit aller einzelnen abgegeben werden, ſondern nur von den Verwaltern des Predigtamtes, des höchſten Amtes in der Kirche. Denn die Kirche wird jetzt eine Ariſtokratie, keine Demokratie, wie auch keine „Tyrannis".[3] Darum gehört die Ehrerbietigkeit und der Gehorſam gegen das Kirchenamt, dem die Verwaltung der reinen Lehre und der rechten Sakramente anvertraut iſt,[4] zu den oberſten Pflichten des Chriſten, ja zu den Kennzeichen der wahren Kirche Chriſti.

---

[1] S. 273 Note 3.

[2] Ille coetus est catholicus, qui amplectitur communem consensum doctrinae Propheticae et Apostolicae juxta sententiam verae Ecclesiae. Postilla Melancht. (C. R. XXIV, 398.)

[3] Etsi Ecclesia non cernitur ut regnum pontificium, ... tamen conspicitur Ecclesia ut honesta aristocratia, seu pius coetus docentium et discentium Christianam catechesim (C. R. XII, 367). Ab Ecclesia abesse oportet democratiam; hoc est, non est concedenda vulgo, sine delectu, licentia omnibus movendi dogmata, aut pronuntiandi de dogmatibus. Nam et vulgus, ut Herodotus inquit, saevissimus tyrannus est. Sed medius status est quaerendus, et quidem, ut Plato ait, proportione geometrica, hoc est aristocratia constituenda est, in qua proportione maxima sit autoritas doctissimorum et optimorum. (C. R. XII, 496.) Echt gallikaniſch.

[4] In der Postilla fügt Melanchthon zu den ſonſt immer von ihm angeführten signa universalia der Kirche, wahrer Glaube und rechter Gebrauch der Sakramente, ein drittes Kennzeichen: Ego soleo addere tertium: Reverentiam ministerii, seu obedientiam debitam ministerio, videlicet in his, quae sunt propria ministerii Evangelii (C. R. XXIV, 367 f. Ähnlich XXIV, 502). Darum ſagt er anderswo: Ideo vera propositio — Nova obedientia est necessaria. Non addimus hanc particulam „ad salutem" (!), sed dicimus sine ulla sophistica necessariam esse, quia hunc ordinem sanxit Deus (C. R. XII, 655, 57). Ein anderes Mal führt er als die drei signa ostendentia Ecclesiam auf: 1. Incorrupta doctrina Evangelii; 2. Legitimus usus sacramentorum; 3. Consociatio Ecclesiae ad ministerium, daß man ſich halte ad ministerium (C. R. XXV, 685).

37. Mit dieser Änderung in der Lehre Luthers, die einem völligen Umsturz gleichkommt, ist aber auch ein ebenso großer Umschwung in den Anschauungen über die Bedeutung der Heiligen Schrift gegeben.

Die Lehre von der Schrift war bei Luther, wie sich früher ergeben hat,[1] nur eine Folge aus seiner Lehre über die Kirche. Eine Autorität mußte er haben, um die Geister zu fesseln. Die der Kirche war zerstört. So griff er zu der des biblischen Wortes, zu dessen Auslegung er jede Richtschnur ablehnte.[2] Sie war für ihn die einzige Quelle seines Glaubens wie seiner Lehre, so wie er sie eben in jedem Augenblick auslegte. Dieses nämliche Recht schrieb er damals jedem einzelnen für seine eigene Person zu. Bei dem Rückzug, den er nach den bitteren Erfahrungen der zwanziger Jahre antrat, kam er bereits dazu, wenigstens die Pfarrherrn für die Lehre an das sogen. „reine Evangelium" zu binden. Wie dieses beschaffen sei, wo es gefunden werden könne, darüber hatte er freilich nichts gesagt. Wir wissen allerdings aus Luthers Äußerungen, die er bei anderen Gelegenheiten getan hat, daß das reine Evangelium nichts war, als die Lehre Luthers, wie er sie gerade vortrug. Auf diese also mußten seine Pfarrherrn schwören. So bestand ein Lehrzwang, wenn schon ganz unsicherer Art, aber noch kein Glaubens- und kein Bekenntniszwang.

Jetzt wurde das alles eingeführt. Zur Kirche gehörte nur mehr, wer mit ihr in der rechten Lehre übereinstimmte.[3] Darin lag für die Lehrenden der Lehrzwang, für die Gläubigen der Glaubenszwang eingeschlossen. Die reine Lehre ist aber nunmehr nicht einfach aus der Heiligen Schrift zu schöpfen, sondern sie ist die prophetische und apostolische Lehre nach der Auslegung der wahren Kirche.[4] Welches

---

[1] S. 153.

[2] S. 140. 195.

[3] In der angeführten Definition über die Kirche ist immer zum Schluß bemerkt, auch die Bösen seien Mitglieder der sichtbaren Kirche, wenn sie nur mit ihr in der rechten Lehre übereinstimmten. Denn Qui non consentiunt in professione de doctrina, non sunt membra Ecclesiae, ne quidem, mortua (!) (C. R. XXIV, 367). Quando vis judicare de te et aliis, an sis membrum Ecclesiae, an sis Christianus, cogita de his signis. Esne Christianus? Sum. Quomodo hoc ostendis? Quaero jam de signis. Quia credo Symbolum, et utor sacramentis, sum baptizatus et obedio ministerio. (C. R. XXIV, 402.) Intelligendum est, primum omnium requiri consensum purae doctrinae Evangelii. (C. R. XI, 273.)

[4] C. R. XXIV, 398 (oben S. 276, N. 2). De interpretatione Scripturae sciendum est, magnum discrimen esse inter politicum judicem et judices in Ecclesia de doctrina . . . . . Quia Deus armavit magistratum hac autoritate

oder von der Unklarheit in der Lehre über die Kirche, die naturnotwendig kaum weniger Widerſprüche in ſich barg als die von der Rechtfertigung. Allmählich aber mußte ſich dieſes Zugeſtändnis Bahn brechen. Darum war es nur ſelbſtverſtändlich, daß Melanchthon in der dritten Bearbeitung ſeiner Loci den Zuſatz aufnahm, zur Kirche gehörten auch die Nichtwiedergeborenen, wenn ſie nur mit der Kirche in der wahren Lehre übereinſtimmten.[1] Ehemals war jeder ſelbſt Herr ſeines Glaubens und der Beweis für deſſen Wahrheit war das innere Zeugnis des Gewiſſens. Jetzt wird das Zeugnis der Kirche der Beweis für die Wahrheit des Glaubens.[2] Dieſes Zeugnis kann aber augenſcheinlich nach der jetzigen Wendung der Dinge nicht mehr von der Geſamtheit aller einzelnen abgegeben werden, ſondern nur von den Verwaltern des Predigtamtes, des höchſten Amtes in der Kirche. Denn die Kirche wird jetzt eine Ariſtokratie, keine Demokratie, wie auch keine „Tyrannis".[3] Darum gehört die Ehrerbietigkeit und der Gehorſam gegen das Kirchenamt, dem die Verwaltung der reinen Lehre und der rechten Sakramente anvertraut iſt,[4] zu den oberſten Pflichten des Chriſten, ja zu den Kennzeichen der wahren Kirche Chriſti.

---

[1] S. 273 Note 3.

[2] Ille coetus est catholicus, qui amplectitur communem consensum doctrinae Propheticae et Apostolicae juxta sententiam verae Ecclesiae. Postilla Melancht. (C. R. XXIV, 398.)

[3] Etsi Ecclesia non cernitur ut regnum pontificium, ... tamen conspicitur Ecclesia ut honesta aristocratia, seu pius coetus docentium et discentium Christianam catechesim (C. R. XII, 367). Ab Ecclesia abesse oportet democratiam; hoc est, non est concedenda vulgo, sine delectu, licentia omnibus movendi dogmata, aut pronuntiandi de dogmatibus. Nam et vulgus, ut Herodotus inquit, saevissimus tyrannus est. Sed medius status est quaerendus, et quidem, ut Plato ait, proportione geometrica, hoc est aristocratia constituenda est, in qua proportione maxima sit autoritas doctissimorum et optimorum. (C. R. XII, 496.) Echt gallikaniſch.

[4] In der Postilla fügt Melanchthon zu den ſonſt immer von ihm angeführten signa universalia der Kirche, wahrer Glaube und rechter Gebrauch der Sakramente, ein drittes Kennzeichen: Ego soleo addere tertium: Reverentiam ministerii, seu obedientiam debitam ministerio, videlicet in his, quae sunt propria ministerii Evangelii (C. R. XXIV, 367 f. Ähnlich XXIV, 502). Darum ſagt er anderswo: Ideo vera propositio — Nova obedientia est necessaria. Non addimus hanc particulam „ad salutem" (!), sed dicimus sine ulla sophistica necessariam esse, quia hunc ordinem sanxit Deus (C. R. XII, 655, 57). Ein anderes Mal führt er als die drei signa ostendentia Ecclesiam auf: 1. Incorrupta doctrina Evangelii; 2. Legitimus usus sacramentorum; 3. Consociatio Ecclesiae ad ministerium, daß man ſich halte ad ministerium (C. R. XXV, 685).

37. Mit dieser Änderung in der Lehre Luthers, die einem völligen Umsturz gleichkommt, ist aber auch ein ebenso großer Umschwung in den Anschauungen über die Bedeutung der Heiligen Schrift gegeben.

Die Lehre von der Schrift war bei Luther, wie sich früher ergeben hat,[1] nur eine Folge aus seiner Lehre über die Kirche. Eine Autorität mußte er haben, um die Geister zu fesseln. Die der Kirche war zerstört. So griff er zu der des biblischen Wortes, zu dessen Auslegung er jede Richtschnur ablehnte.[2] Sie war für ihn die einzige Quelle seines Glaubens wie seiner Lehre, so wie er sie eben in jedem Augenblick auslegte. Dieses nämliche Recht schrieb er damals jedem einzelnen für seine eigene Person zu. Bei dem Rückzug, den er nach den bitteren Erfahrungen der zwanziger Jahre antrat, kam er bereits dazu, wenigstens die Pfarrherrn für die Lehre an das sogen. „reine Evangelium" zu binden. Wie dieses beschaffen sei, wo es gefunden werden könne, darüber hatte er freilich nichts gesagt. Wir wissen allerdings aus Luthers Äußerungen, die er bei anderen Gelegenheiten getan hat, daß das reine Evangelium nichts war, als die Lehre Luthers, wie er sie gerade vortrug. Auf diese also mußten seine Pfarrherrn schwören. So bestand ein Lehrzwang, wenn schon ganz unsicherer Art, aber noch kein Glaubens- und kein Bekenntniszwang.

Jetzt wurde das alles eingeführt. Zur Kirche gehörte nur mehr, wer mit ihr in der rechten Lehre übereinstimmte.[3] Darin lag für die Lehrenden der Lehrzwang, für die Gläubigen der Glaubenszwang eingeschlossen. Die reine Lehre ist aber nunmehr nicht einfach aus der Heiligen Schrift zu schöpfen, sondern sie ist die prophetische und apostoliche Lehre nach der Auslegung der wahren Kirche.[4] Welches

---

[1] S. 153.

[2] S. 140. 195.

[3] In der angeführten Definition über die Kirche ist immer zum Schluß bemerkt, auch die Bösen seien Mitglieder der sichtbaren Kirche, wenn sie nur mit ihr in der rechten Lehre übereinstimmten. Denn Qui non consentiunt in professione de doctrina, non sunt membra Ecclesiae, ne quidem, mortua (!) (C. R. XXIV, 367). Quando vis judicare de te et aliis, an sis membrum Ecclesiae, an sis Christianus, cogita de his signis. Esne Christianus? Sum. Quomodo hoc ostendis? Quaero jam de signis. Quia credo Symbolum, et utor sacramentis, sum baptizatus et obedio ministerio. (C. R. XXIV, 402.) Intelligendum est, primum omnium requiri consensum purae doctrinae Evangelii. (C. R. XI, 273.)

[4] C. R. XXIV, 398 (oben S. 276, N. 2). De interpretatione Scripturae sciendum est, magnum discrimen esse inter politicum judicem et judices in Ecclesia de doctrina . . . . . Quia Deus armavit magistratum hac autoritate

die wahre Kirche ſei, iſt nicht geſagt. Das iſt auch nicht nötig, die Landesherren werden das ſchon jedem, der etwa Zweifel hat, klar machen. Der neue Glaube umfaßt alſo das ganze Wort Gottes, nur muß dieſem die Kirche Zeugnis ablegen,[1] ſelbſtverſtändlich die anerkannte Landeskirche.

---

ferendi suas leges et addendi interpretationes, cum opus est. Sed judices in Ecclesia habent praescriptam vocem divinam; ab hac nequaquam discedendum est, juxta dictum Gal. 1: Si quis aliud Evangelium docet, anathema sit. Das iſt ein ſtarkes Wort: judices de doctrina, und zwar in der Kirche, die Luther begründet hat. Die weitere Ausführung zeigt freilich, daß es mit dieſem Richteramt nicht allzuviel auf ſich hat. Semper autem in Ecclesia sunt aliqui, seu multi, seu pauci, qui retinent veritatem, ut Zacharias, Simeon, Maria, Elizabeth. Cum igitur conveniunt judices aliqui pii, recitant interpretationem veram, quae est ipsorum confessio . . . . . Nec obligant hae sententiae caeteros propter loci autoritatem, sed aliqui dociles commonefacti a piis moventur dictis propheticis et apostolicis, ut veram interpretationem amplectantur, non propter personas aut loci autoritatem . . . . . Credunt igitur propter vocem divinam, non propter judices. (C. R. XII, 436.) Echt occamiſtiſch und gallikaniſch.

[1] *Ecclesia habet scripturam, ex qua judicare debet, non ex scriptis doctorum, qui non habent vocationem apostolicam, aut ex praescriptione seu vulgi persuasionibus.* Prodest tamen scire, quae dogmata habeant testimonia Ecclesiae, quae non habeant. (C. R. XII, 698.) Multum adjuvamur verae Ecclesiae testimoniis . . . . Sed tamen conferenda est vox docentium ad normam, et fides nititur verbo Dei (C. R. XII, 647). Das letzte iſt freilich richtig, wäre nur das vorausgehende klar und zuverläſſig. Das fühlt Melanchthon ſelber peinlich, daher ſucht er in einer ausführlichen Beſprechung der Schwierigkeiten und der Gegenſätze darüber größere Klarheit zu gewinnen. Quaedam petulantiora ingenia . . . . prorsus aspernantur consensum verae Ecclesiae (C. R. XXIII, 595). Ecclesia est . . coetus non alligatus ad ordinariam successionem, sed ad verbum Dei (598). Ibi renascitur Ecclesia, ubi Deus restituit doctrinam et dat Spiritum sanctum (598) . . . . Docet (Paulus) eam esse proprie Ecclesiam, in qua Christus est efficax et cui dat veros doctores (599). Etsi vera Ecclesia (quae est exigua) retinet articulos fidei, tamen illa ipsa vera Ecclesia potest habere errata, obscurantia articulos fidei (601). Ecclesia universa, quae est multitudo dominantium in Ecclesia (!), potest errare (602). Aliqui pii, qui retinent articulos fidei, hi quoque moti exemplis assentiuntur quibusdam erroribus (602). Prima sit autoritas verbi divinitus traditi. Deinde illa est Ecclesia existimanda, quae cum verbo illo consentit (603). Sicut Evangelium praecipit audiri Ecclesiam, ita semper dico, eum coetum, penes quem fuit verbum Dei et qui dicitur Ecclesia, audiendum esse, sicut jubemus quoque, audiri nostros Pastores. Audiamus igitur docentem et admonentem Ecclesiam, sed non propter autoritatem Ecclesiae credendum est. Nam Ecclesia non condit articulos fidei, tantum docet et admonet. Verum propter verbum Dei credendum est, cum videlicet admoniti ab Ecclesia intelligimus hanc sententiam vere et sine Sophistica in verbo Dei traditam esse. (C. R. XXIII, 603.) Das ewige Ja und Nein, alles ganz wie bei Occam!

Dieſe aber legt Zeugnis ab durch ihre Symbole.[1] Die Symbole ſind alſo die Richtſchnur für den Glauben wie für die Lehre.[2] Zu ihnen tritt nun aber die Augsburger Konfeſſion,[3] und, da dieſe durchaus ungenügend iſt,[4] Luther, der Lehrer der Kirche,[5] der ebenbürtige Nebenbuhler von Iſaias, Johannes dem Täufer, Paulus und Auguſtinus,[6] der „Doctor illumina-

---

[1] Adfirmamus nos amplecti scripta prophetica et apostolica, et quidem in hac ipsa sententia, quae in symbolis expressa est. (C. R. XII, 647, 16.)

[2] Melanchthon ſagt in ſeinem Teſtament vom Jahre 1539: Affirmo me vere amplecti Symbola Apostolicum et Nicaenum (C. R. III, 826). Im Jahr 1540 ſchreibt er: Nos in Ecclesiis nostris fideliter retinemus Symbola Apostolicum, Nicaenum et Athanasii, et damnamus omnes errores pugnantes cum his Symbolis, damnatos a Catholica Ecclesia Christi, et agnoscimus, haec Symbola vere tradita esse in verbo Dei conscripto per Prophetas et Apostolos (C. R. III, 985).

[3] In der Formula consensus ſagt Melanchthon im Jahr 1557: Deo juvante pium consensum in Ecclesiis nostris omnibus fideliter tueri volumus, juxta confessionem Augustae exhibitam, et Apologiam, et articulos a Luthero scriptos, quibus additae sunt subscriptiones in conventu Smalcaldensi, nec recepturi sumus ulla dogmata pugnantia cum ea doctrina. Testamur enim Deum, nos nunquam voluisse discedere a doctrina prophetica et apostolica et a veteri consensu purioris Ecclesiae catholicae. (C. R. IX, 366.) Vgl. C. R. III, 929. 999; IX, 319. Insbeſondere die Geſamterklärung der Reformatoren C. R. III, 286. VIII, 284. IX. 386.

[4] C. R. III, 1000.

[5] Nequaquam voluimus dissidia in nostris Ecclesiis accendere, sed summam doctrinae, quae sonat in Ecclesiis omnibus, quae Revendi D. Lutheri confessionem amplectuntur (?), simpliciter et fideliter recitare voluimus (C. R. VIII, 49). Deus his postremis temporibus iterum dedit Prophetam. . . . . Quantum igitur debemus Deo, qui nobis gubernatorem et doctorem fide et recto judicio praestantem dedit. (C. R. XI, 326 f.) Sequor et amplector doctrinam Ecclesiae Wittenbergensis et conjunctarum, quae sine ulla dubitatione consensus est Ecclesiae Catholicae Christi, i. e. omnium eruditorum in Ecclesia Christi. (Loci 2. ed. C. R. XXI, 602.)

[6] In der Leichenrede Melanchthons auf Luther ziehen alle großen Männer des Alten und des Neuen Teſtamentes und der Kirchengeſchichte als Vorläufer Luthers einher, und dann heißt es: Annumerandus est igitur illi pulcherrimo agmini summorum virorum, quos Deus ad colligendam et instaurandam Ecclesiam misit. (C. R. XI, 727 f.) An Juſtus Jonas ſchreibt er: Erat ille omnino currus et auriga Israel a Deo excitatus, ut Evangelii ministerium instauraret et repurgaret, ... Tali doctore ac gubernatore nos orbari, magno dolore afficimur, non solum propter nostram Academiam, sed etiam propter universam totius orbis terrarum Ecclesiam, quam consiliis, doctrina, autoritate et Spiritus sancti auxilio regebat (C. R. VI, 57). Itaque extare Lutheri commentarios utile est, quia et illustrant propheticos et apostolicos libros, et confessiones ejus continent de universa doctrina Ecclesiae, ... Cum divinitus excitatus fuerit ad restituendam doctrinae puritatem, multis dotibus instructus fuit, quae necessariae sunt docenti. . . . . Ipse accensus divi-

tus“.[1] Nach diesen Quellen bestimmt sich die neue Lehre, nach ihnen also auch der Glaube. Und nicht lange, so wird der Glaubens- und der Lehrzwang zum Bekenntniszwang. Wer nicht auf die symbolischen Bücher schwört, muß aus dem Lande weichen oder ins Gefängnis, vielleicht selbst auf die Folter und auf das Schaffot wandern.

38. Damit ist die ehemalige Lehre Luthers vollständig umgekehrt. Für Luther haben selbst die Symbole der Urkirche nur Wert unter der Bedingung, daß er sie mit der Schrift in Einklang findet. Die Lehre der Kirche hat für ihn nur insoweit Bedeutung, als er sie in der Schrift begründet glaubt. Die Vorstellung, man müsse die Lehre der Schrift nach der Lehre der Kirche und der Symbole erklären, hätte er zu der Zeit, da er den Absagebrief an Leo X. schrieb, als ungeheuerliches Vergehen, würdig des Antichrists, erklärt. Und nun steht der Protestantismus angelangt bei einer Lehre, die ihm, wenigstens damals, der Endpunkt aller Verirrung geschienen hätte. Es war gut, daß er diese Entwickelung der Dinge nicht mehr erlebte. Denn wenn auch die Summe von Widersprüchen, die hier in ein Ganzes zusammenflossen, und die Unzuverlässigkeit der Menschen groß genug war, um dieser Lehre nicht bloß die Spitze abzubrechen, sondern auch jedwede innerliche, ernst zu nehmende Bedeutung zu rauben, so hätte er doch einen derartigen Widerspruch gegen seine Lieblingslehre nicht ertragen.

Nach außen jedoch wurde diese Neuerung in der Praxis durchgesetzt, und zwar unter den Händen der sogenannten orthodoxen Wüteriche und der obrigkeitlichen Gewalt, die sich zum Büttel für ihre Forderungen hergab, oft mit furchtbarer Strenge. Es blieb nichts übrig, als sich einverstanden zu erklären mit den letzten Buchstaben des Bekenntnisses, das der Graf oder der Magistrat des Gebietes, in dem einer weilte, angenommen hatte. Glaubte einer, gestützt auf die altlutherischen Grundsätze, selber ohne Richtschnur in der Schrift forschen zu dürfen, und meinte er dabei andere Lehren zu entdecken, als er sie öffentlich nach der Augustana oder nach der Konkordienformel beschwören mußte, so war er in übler Lage. Die symbolischen Bücher zwangen ihn, zu lehren und zu

nitus doctrinam emendavit et revocavit Ecclesiam ad fontes etc. etc. . . . Denique confessiones edidit de omnibus doctrinae capitibus. . . . . In interpretatione res gravissimas, ut sapiens et peritus gubernator Ecclesiae, et Prophetarum et Apostolorum comes, ... enarrat . . . . . (C. R. VII, 398 f.) Eine reichhaltige Sammlung ähnlicher Lobsprüche s. bei Walch XIV, 491—1105.

[1] Formula concordiae p. 2, 2 (Meyer, Libri symbolici p. 413, 45); p. 2, 7 (p. 451, 28).

bekennen, was sie urteilten.[1] Luther verwies ihn an die Bibel und einzig an diese, und erlaubte ihm, ja verpflichtete ihn, nichts zu glauben, als was er nach seiner persönlichen Freiheit und seiner eigenen Einsicht, sowie nach der Eingebung des inneren Wortes ohne jede andere Richtschnur dort ausgesprochen fand. Zu welchem Widerspruch zwischen dem äußeren Bekenntnis und der öffentlichen Lehre einerseits, und der eigenen Ansicht anderseits das führen mußte, das bedarf nicht langer Untersuchung.

39. Für uns hat hier nur das eine Bedeutung, daß die Heilige Schrift ihrer bisherigen Stellung entsetzt wurde. Als Quelle für die öffentliche Lehre und für das offizielle Bekenntnis kam sie nur noch dem Namen nach in Betracht. Wer sich für seine Person an die alte Lehre des Luthertums hielt, konnte sie nur als Privatquelle für seine wissenschaftlichen Untersuchungen und für seinen stillen Haus- und Herzensglauben anwenden. Dadurch wurde vorerst ein Zustand der Gewissensbedrückung und der Unaufrichtigkeit geschaffen, der nicht wenig dazu beitrug, jene von der weltlichen Gewalt geübte Gewissenstyrannei und jenen Servilismus zu fördern, der die folgenden dunkeln Zeiten so unvorteilhaft kennzeichnet. Mit der Zeit aber ließ sich dieser innere Zwiespalt nicht aufrecht halten. Nach Luthers Lehre hatte jeder in der Schrift zu forschen und daraus seinen Glauben zu holen, und zwar nicht aus dem Wort, sondern aus dem inneren Geist,[2] nicht

---

[1] Es ist kaum nötig, zu sagen, daß die strenge Verpflichtung auf die symbolischen Bücher nur für die älteren Zeiten des Protestantismus gilt. Welche Widersprüche später in die Praxis, und auch in die Theorie eingedrungen sind, ist eine allbekannte Sache. Eine vortreffliche Abhandlung hierüber siehe bei Walch, Neueste Religionsgeschichte II, 307—382.

[2] Allhier werden nu zweierlei Schueler, undt theilen sich die Zuhörer des göttlichen wortts. Dan Ein hauffe höret das äußerliche wort Christi (diese wort im ältern Text) .... aber .... es gehet nicht ein, das wortt klinget und schallet nur eusserlich fur ihren ohren und kompt nicht ins hertz ..... dan ehr bleibet noch im klugeln, will meister sein und wirdt nicht Junger, den ehr sihet, ob sichs reime ..... Da gehöret nu zu der ander Zug, das man nicht allein Gottes wortt höre, sondern auch daran nicht zweiffle, es sei gottes wortt .... undt denn bistu gottes undt des herren Christi schueler undt gleubest recht, undt gott der vater lernet dich dan inwendig ..... So lange man aber im hertzen das nicht setzen oder gewiß dafur halten kan, das es gottes wortt sei, so höret mans wohl, aber man bleibet im zweiffel, und man höret das Wort nicht recht, (denn man glaubet nicht dran Erl. 47, 352 f.). Also sindt nun zweierlei zuhörer: eins theils hören das wortt allhier aus dem munde Christi, hören das geklepper, haltens aber nicht, das er, der vater habe geredet .... derhalben mus gott einen weiter zihen, das, wenn einer das wortt höret, so gibt ehr ihm ins hertz, das es (des Vaters Wort) gewiß so ist .... so gehet

auf irgend eine Autorität hin,[1] sondern aus dem eigenen inneren Gefühl.[2] Und dabei mußte er sich noch immer hüten, sich aus dem, was er auf diesem Wege gefunden hatte, ein Gesetz zu machen.[3] Und nun kam das Gesetz von außen und nötigte ihm einen ganz andern Glauben auf, als er sich gebildet hatte. Da mußte ein Augenblick kommen, da die allem äußeren Druck zum Trotz unaufhörlich gepredigte Autonomie endlich die Bande sprengte und sich im Rationalismus oder im vollen Unglauben Luft machte. Der Unabhängigkeitssinn des Engländers empörte sich schon im 17. Jahrhundert gegen dieses Menschenjoch, und zwar in der radikalsten Weise. Der deutsche Charakter war durch die Tyrannei der weltlichen Macht und durch das Elend des großen Krieges so lahm und mürbe gemacht, daß er ein Jahrhundert brauchte, um öffentlich die gleichen Wege zu gehen, und auch dann tat er es nur im Menuettschritt bei Flötenklang und Schäfergesang.

---

dan der heilige geist undt das liecht ein, undt wirdt der mensch erleuchtet undt ein fröhlicher meister, undt kan dan von allen lehrern urteiln und richten, (denn er hat das Licht und den Glauben an das göttliche Wort, und denkt gewiß in seinem Herzen, daß seine Lehre Gottes Wort sei Erl. 47, 354). (Weim. XXXIII, 143, 18 ff. . . . 146, 8 ff. Um diese ganze Abhandlung im Sinn Luthers zu verstehen, darf man Glauben nicht vom Glauben an den Wortlaut der Offenbarung, nicht von der Annahme der geoffenbarten Lehren verstehen, also nicht von der Unterwerfung unter das objektive Wort, sondern vom lutherischen subjektiven oder Herzensglauben, der persönlichen Aneignung und Zurechtlegung des „Evangeliums".

[1] Solches höreſt du von Gott dem Vater reden und nicht durch einen Knecht oder durch ein ander Mittel als vor Zeiten durch die Engel oder durch Moſes oder ſonſt eine Oberhoheit, welches alles denn eine Befehlpredigt iſt. Sondern ſeither redt er ſelber mit uns durch den Sohn und den Heiligen Geiſt. Erl. 47, 357.

[2] Du muſt nicht Luthers ßondernn Chriſtus ſchuler ſeyn, und iſt nit gnug, das du ſagiſt, Luther, Petrus odder Paulus hatt das geſagt, ßondern du muſt bey dyr ſelbs ym gewiſſen fulen Chriſtum ſelbs und unwenglich (ohne Wanken) empfinden, das es gottis wort ſey, wenn auch alle welt da widder ſtritte; ſſo lange du das fulen nicht haſt, ßo lange haſtu gewißlich gottis wort noch nicht geſchmeckt unnd hangiſt noch mit den oren an menſchen mund odder feder und nicht mit des hertzen grund am wortt (Weim. X, II, 23, 4. Erl. 28, 298.)

[3] Es hörens aber die böſen ſo wohl als die guthen durch den mundt Chriſti, aber ſie lernens nicht. Wen du aber es fur gottes wortt helſt und nimpſt es an, dan ſo haſtu es von gott gelernet. Die andern, die klugeln, oder, wen ſie es beſſer machen, ſo machen ſie aus der Tauffe, Glauben, Abendtmahl und dem Evangelio ein lauter geſetz (und Gebot), wie die widerteuffer und Sacramentirer thun (??). Das (iſt nicht recht Gottes Wort gehöret, und) heist denn nicht gott, ßondern die Engel, propheten, die Eldtern oder den kaiſer hören (Erl. 47, 358). Von der Kirche, gegen deren vermittelnde Autorität dieſe Worte zumeiſt geſprochen ſind, hält Luther kaum noch für notwendig zu reden. (Weim. XXXIII, 150. Erl. 47, 358.)

40. Das Gesagte genügt, um das zu erweisen, worauf es uns hier ankommt. Wir haben nicht die Aufgabe, die Geschichte des Protestantismus zu schreiben, sondern nur die, zu zeigen, daß *mit dem Auftreten des Protestantismus das Luthertum in seiner ursprünglichen Gestalt ein Ende genommen hat*. Wir könnten zu diesem Behuf die Mehrzahl der protestantischen Lehrsätze durchgehen, es würde sich überall, hier mehr, dort weniger, das gleiche Ergebnis herausstellen.[1] Schon durch Melanchthon drang die Lehre von der Willensfreiheit und damit von der Mitwirkung des Menschen am Heilswerk in die protestantischen Kreise ein. Auch zur Milderung der übertriebenen Lehre vom Erbverderben, worüber Flacius Illyricus so furchtbar erzürnt wurde, trug er nicht wenig bei. Die Lehre von der Ubiquität Christi, die sogenannte Idiomenlehre, die Lehren über die Fundamentalartikel und über die Adiaphora sind lauter Gegenstände, die sicher über das ursprüngliche Luthertum hinausgehen oder mit ihm in Widerspruch stehen. Die soeben betrachtete Änderung in bezug auf die Bedeutung der Hl. Schrift brachte das Bedürfnis mit sich, endlich einmal die dogmatische Lehre von der Schrift näher zu entwickeln. Selnecker und Chemnitz waren es, die sich zuerst an diese Aufgabe machten. Daraus wurde bald ein undurchdringlicher Wald von Unterscheidungen und Formeln, deren Krönung die Annahme der Inspiration für jeden Akzent und für jedes Komma war, sicher so unlutherisch als nur möglich. Und über all dem war plötzlich der Glaube an das objektive Wort und an die festgesetzte Lehrformel wieder zur Tatsache geworden, so daß ein Buchstabendienst und eine Verketzerungssucht einriß, so hölzern, so sklavisch, so bissig, wie die Welt nie etwas Ähnliches gesehen hatte. Luther konnte in diesem Fach schon auch etwas leisten, wenn es ihm darauf gerade ankam, aber zu einer solchen Verknöcherung in den Lehrmeinungen und zu einer solchen Veräußerlichung des Christentums wäre er nicht fähig gewesen.

41. Man darf freilich auch diesem Gegenstand nicht übertriebene Bedeutung beilegen. Die Abweichungen und Änderungen waren groß, aber sie waren doch meistens *nicht wesentlich*, einzelne Fragen allerdings abgerechnet.

Wir haben das bereits beobachten können, als wir die neuen Lehren über die Autorität der Schrift, der Kirche und der kirchlichen Glaubens-

---

[1] Ein sehr bequemes Hilfsmittel zum Studium dieser Frage für das erste Jahrhundert des Protestantismus ist das dreibändige Werk von *Heppe*, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert.

gesetze an der Hand Melanchthons einer näheren Betrachtung unterzogen. Da herrscht ein Widerspruch, in dem jede gedeihliche Lösung unmöglich ist. Zuerst wird von der Autorität, den Entscheidungen der Kirche und von der verpflichtenden Kraft ihrer Urteile gesprochen, daß man meint, Bellarmin zu hören. Im nächsten Satz wird das alles auf einen bloßen Rat zurückgeführt und die Kirche selbst als die Zusammenfassung von einigen wenigen Frommen erklärt, die übrigens selbst so gut irren können und tatsächlich irren wie die Kirche im großen. Und dann wird versucht, zwischen diesen Widersprüchen einen Ausgleich herbeizuführen, der selbstverständlich ein Sammelsurium von Zweideutigkeiten und Unklarheiten ist. Luther hätte sich darüber entsetzlich erzürnt, und hätte doch ruhig darüber hinweggehen können, wenigstens soweit diese Sätze den Privatglauben des einzelnen berühren.

Und wie in diesem Lehrpunkte, so auch sonst in den meisten Fällen. Das Luthertum unterlag im Protestantismus bedeutenden, oft sehr bedeutenden Änderungen, aber es blieb doch immer noch, manchmal teilweise, manchmal ganz, einer der Bestandteile, aus denen sich dieser zusammensetzte. Mitunter trat dieser Zusatz für den Anfang, ja für lange Zeit hinaus ganz in den Hintergrund, so daß man hätte glauben können, er sei völlig verschwunden. Aber mit der Zeit kam er doch wieder zum Vorschein und allmählich selbst zur Oberhand. Dafür haben wir bereits ein Beispiel erwogen an der Lehre von der Schrift und von der kirchlichen Autorität in Dingen des Glaubens.

42. Trotzdem nahm die Entwickelung der Dinge im Protestantismus eine Wendung, daß denen, die den ursprünglichen Geist Luthers eingesogen hatten, Sorge und Zorn das Leben aufs höchste verbitterte. Die heftigen Kämpfe, die bald nach Luthers Hingang losbrachen, sind allgemein bekannt. Unzweifelhaft hatten sich gerade die Wittenberger, oder, wie man sie nach Melanchthon, ihrem Haupt, nannte, die Philippisten, am weitesten von Luther entfernt. Insofern war es begreiflich, daß die sogenannten Gnesiolutheraner, an ihrer Spitze Amsdorf, Flacius, Wigand, Coelestin, Heßhusen, mit der ganzen Leidenschaftlichkeit, die ihnen eigen war, über jene herfielen. Niemand wird aber behaupten wollen, daß diese wahrhaft fürchterlichen Eiferer das ursprüngliche Luthertum in seiner Reinheit vertreten hätten. Und als endlich die Konkordienformel den Philippismus überwand, da hatte man das echte Luthertum erst recht nicht. Beweis dafür sind die entsetzlichen Streitigkeiten, die jetzt mit verdoppelter Wut geführt wurden und schlechterdings zu keinem Austrag zu bringen waren, weil jeder Teil mit vollem Recht für sich behaupten konnte, daß er sich

auf Lehren Luthers stütze, von dem Widersacher dagegen, daß dieser Luthers Lehre verderbe und preisgebe.

Demgemäß konnte Magister Andreas Poach, Pfarrherr zu den Augustinern in Erfurt, Anno Domini 1563 sagen, „daß schier kein Artikel christlicher Lehre blieben ist, der nicht nach Dr. Luthers Tode geändert und verfälscht wäre, und schier keine Stadt, ja Dorf ist, da nicht eitel Zank, Zwietracht und Uneinigkeit wäre unter Predigern und Zuhörern. Das ist die schöne Frucht der unzeitigen Klugheit, welche Paulum, Lutherum, ja Gott selbst zur Schule führet, und sie lehret, wie sie predigen, lehren und schreiben sollen.“ [1] Und der ehrliche Oldecop, einstmals selber Luthers Schüler, berichtet, der Haß gegen Luther habe bei vielen zu den ärgsten Angriffen auf sein Andenken geführt, bei allen aber dazu, daß die Wahrheit gänzlich zugrunde gegangen sei.[2]

43. Der Ausgang von alle dem war, daß es Luther ging, wie es so vielen andern Männern von Namen ging und geht: Jedermann pries ihn, niemand las ihn. Schon i. J. 1601 heißt es in der Vorrede zur Torgauer Ausgabe: „Es ist aber zu beklagen, daß jetziger Zeit so wenig gefunden werden, die Lust und Belieben zu den nützlichen Schriften Luthers haben und sich mit Fleiß darinnen umsehen. Der meiste Teil verachtet dieselbigen, und gehet also mit dem lieben Luthero seligen, je mehr Jahre nach seinem seligen Abschiede verlaufen, je weniger seiner treuen Arbeit und Fleißes, auch bey denen, die sich der Lutherischen Lehre viel und hoch, (aber nicht alle mit Wahrheit) rühmen, geachtet wird ..... Das ist die schreckliche Undankbarkeit, davon der heilige Mann in seinen Schriften geklaget und geweissaget hat, daß sie nach seinem Abschiede in ganzem Deutschland sich ereignen würde, wie nunmehr, leider, solches vor unsern Augen und Ohren kund und offenbar genugsam ist.“ Der Verfasser dieser Vorrede kann sich wenigstens mit dem Worte trösten: „Doch hat und erhält Gott allezeit etliche, die diese Gnade und Wohltaten erkennen, und also auch diese, so er durch das Ministerium, Mund und Feder seines auserwählten Rüstzeugs, D. Luthers, seiner lieben Kirche

---

[1] Walch, VIII, 1400 f.

[2] In dussem sulven jare hoven an de wittenbergeschen doctores weder de lere doctoris Martini Lutheri toschrivende und lerden ..... Und nachdem er die wunderlichsten Ausbrüche damaliger Leidenschaft erzählt hat, schließt er: Summa, so wart Luthers lere nicht allene upgehaven, sunder genslich upgehaven, vorargert und de warheit bi ons alle vorloren. (Chronik von Euling, 286, 22 ff.)

erzeiget hat.“[1] Aber ein Jahrhundert später, im Jahre 1702, schreibt Buddeus in der Vorrede zu dem „Hällischen Supplement“ vollends: „Es ist aber die Undankbarkeit der unartigen Kinder Lutheri so groß, daß sie solches nicht allein nicht erkennen, und von dem Geiste Lutheri nichts wissen, sondern daß sie auch seine Schriften fast verächtlich halten, aufs wenigste nicht mit solchem Ernst und in einer solchen Absicht, daß sie daraus könnten erbaut werden, lesen. Denn ja bekannt, daß man auch wohl bey den wenigsten, welche Gelehrte und Theologi sein wollen, die Schriften Luthers findet; bey Ungelehrten aber ist es viel, wenn man etwa die Kirchen- oder Hauspostill des seligen Mannes antrifft, die übrigen Schriften, darinn doch so viel Gutes enthalten, seynd ihnen ganz unbekannt. Was ist es denn zu wundern, daß unser Leben und unser ganzes Christentum so wenig mit dem Sinn und Meynung Lutheri übereinstimmt? Es möchte dir dieses zwar zu hart geredet scheinen, daß unser Christentum mit den Sinn und Meynung Lutheri nicht überein käme, alleine es bleibt doch dabey, und ist die lautere Wahrheit.“[2] So zu Anfang des 18. Jahrhunderts. Und heute, nach weiteren zwei Jahrhunderten, sind die Theologen deshalb so stolz auf Luther, weil er ihnen das Recht erkämpft hat, sich von jeder Autorität frei zu machen, auch von der Autorität Luthers. Und die Nichttheologen kennen nur ein einziges Lutherwort, das populärste aller Lutherworte: Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang — und dieses Wort stammt nicht von Luther.

44. Da hat doch die Bewegung, die Luther i. J. 1517 mit so viel Zuversicht eingeleitet hat, eine bedeutend andere Wendung genommen, als er damals gemeint hat. Schon in den dreißiger Jahren gingen die Dinge einen Weg, daß er der Verzweiflung nahe war, und gerne aus dem Sodoma und Gomorrha ausgewandert wäre, hätte er nur gewußt wohin. Was würde er erst gesagt haben, hätte er in den Zeiten von Semler und von Kant gelebt, und was erst, hätte er Strauß und Eduard von Hartmann erlebt! Ja, was würde er gesagt haben! Er hätte wahrscheinlich nach außen ebenso wie damals getobt über die, die ihm den Verdruß bereiteten, und seinen Ingrimm am Teufel und am Papsttum ausgelassen, denn nach innen hätte er sich sagen müssen, daß dieser Ausgang nur dem Anfang entspricht. Die erste Grundlage und die erste Richtung

[1] Walch, XIII, 25.
[2] Walch, XIV, 766 f.

geben den Ausschlag für immer. Innerhalb eines Zeitraumes von vier Jahren war das Luthertum dem Nihilismus nahe gebracht. Wenn nun, nach vier Jahrhunderten, der Protestantismus wieder auf demselben Standpunkt steht, so hätte Luther kein Recht, sich von ihm hinwegzuleugnen. Er selber hat begonnen mit lauter Leugnung und Zerstörung. Als ihm die Gefahren dieses Werkes an den Folgen klar wurden, hat er freilich ein Stück um das andere aus dem weggeworfenen Nachlaß wieder hervorgezogen. Aber das hieß nicht bloß einen alten Fleck auf einen alten Schlauch nähen, sondern auf einen Schlauch aus Dunst und Nichts. Und zudem war auch diese Flickarbeit einzig geleitet vom Geist des Widerspruchs. Selbst in der Zeit der Reaktion verleugnete Luther nicht sein Programm, das sich in den Worten ausspricht: Ich bin der Geist, der stets verneint. Drum kehren seine Schüler um so mehr zu ihm zurück, je mehr sie alles verleugnen. Der Ausgang des modernen Protestantismus ist die Rückkehr zum anfänglichen Luthertum, nicht zwar in der Lehre und im Leben, wohl aber im Denken.[1] Je mehr

[1] Ein klares Beispiel hierfür bietet eine Erklärung von Martin Rade, dem Herausgeber der freisinnigen „Christlichen Welt". Er weiß nicht recht, welchen Namen er sich und den Seinigen geben soll. Liberal und modern gefällt ihm nicht, kritisch genügt ihm nicht, und wissenschaftlich will er doch nicht sagen, um nicht den Schein zu erwecken, als nähmen die Freisinnigen dieses Wort ausschließlich für sich in Beschlag und sprächen es ihren Gegnern ab. So nennt er seine ganze Partei „kirchliche Theologen — unsern Konkurrenten zum Trotz". Aber kann er das? Doch! „Dabei verstehen wir unter Kirche 1. die Landeskirche, der wir als deutsche Pastoren oder Lehrer durch Geburt, Führung, eigene Wahl angehören. Diese Gebundenheit ist eine äußerst bedingte. Nichts kann uns hindern, an ihrer Gestalt und Leistung die einschneidendste Kritik zu üben, ... ja sogar das Prinzip des Landeskirchentums zu verwerfen und zu bekämpfen, wenn es im Interesse einer anderen Kirche, von der wir sogleich auch reden werden, sein muß. . . . . Und nichts kann uns hindern, unsere Wissenschaft so frei zu treiben, wie wir es auch unserer Landeskirche für nützlich erachten. Wir verstehen aber auch 2. und vor allem unter Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen aller Zeiten, von Jesus Christus ihrem Haupt und Erstling an, durch alle Konfessionen und Denominationen hindurch, unter Orthodoxen und Ketzern, bis auf unsere Tage. Das ist keine statistisch oder juristisch feststellbare Gemeinschaft, aber dennoch eine völlig reale Größe, mit der man lebt, indem man zu ihr gehört." (Christliche Welt 1908, 438.) Da ist die „unsichtbare Kirche" des ursprünglichen Luthertums wieder aufgenommen mit einem Ernst, daß Luther selbst davor erschrecken müßte. Bei solcher Gesinnung kann man sich freilich der „Kirchlichkeit" rühmen, selbst wenn man Arianer und Pelagianer und Sozinianer ist, und Reimarus und Bahrdt und Strauß und andere „religiöse Heroen" an Radikalismus übertrifft. Wie sich das mit der vielgerühmten „Wahrhaftigkeit" und mit der ewigen Berufung auf das „Gewissen" verträgt, das ist eine andere Frage, die man nur mit dem Worte von der Zweiseelentheorie (s. unten VI, no. 2) beantwortet.

es ihm gelingt, alles konfessionell Protestantische abzustreifen, d. h. alles, was an Dogmen, an Kirche und kirchliche Autorität erinnert, um so mehr nähert er sich jenem Laienchristentum, das Hutten und die Seinigen als Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein zu Worms der Welt vorführten.

45. Vorbereitet wurde dieses alles in jenen Jahren der inneren Gärung, in denen Luther, gekitzelt von dem Jugendtraum, er sei berufen, etwas durchaus Neues zu schaffen, sein Inneres, bewußt und unbewußt, allen auflösenden Bestrebungen der alten Zeit zugänglich machte. Der blinde Haß gegen die Scholastik brachte den Vulkan zum Ausbruch. Von 1517 bis 1519 ist der Ingrimm gegen diese der Wortführer und die Seele von allem, was Luther unternimmt. Mit der Leipziger Disputation beginnt sich Luther mehr und mehr klar darüber zu werden, auf welchem Weg er sich befindet. Erst ahnt er, daß er das Erbe der alten Häresien und aller kirchenfeindlichen Richtungen angetreten hat. Nach einigem Schwanken und Zögern übernimmt er mit Entschlossenheit diese Rolle. Von da an wird der Haß gegen die Kirche sein Leitstern. In kurzem hat sich dieser Haß bei ihm zum Dogma vom Antichrist versteinert. Besessen von diesem Gedanken hat er nur ein Ziel vor Augen, die Kirche zu vernichten, und ein Christentum aufzurichten, das von der Kirche frei sei. Das Ergebnis ist ein Laienchristentum, das vom Christentum außer den christlichen Phrasen wenig mehr an sich trägt als der Humanismus von damals. So bleibt es, bis Luther auf die Wartburg geht. Nun tritt ihm die ganze Gefahr vor Augen. Das Christliche kehrt wieder zurück. Zunächst im Schrecken vor dem Teufel. Dieser übernimmt jetzt in seinem Geist die führende Rolle. Unter dem Einfluß der Furcht vor ihm, bald aus dem Bestreben, ihn zu ärgern, sucht er nun wieder seiner Lehre einen positiven Charakter zu geben. Die Umsturzversuche auf kirchlichem wie auf politischem Gebiete bestärken ihn auf diesem Wege. Er ist aber und bleibt ferne von jeder positiven Richtung. Seine Glaubensregel wird jetzt der Trotz gegen die Sektierer auf der einen, gegen das Papsttum auf der andern Seite. Da aber mit bloßem Widerspruch keine Gefahr beschworen und nichts besser gemacht werden kann, so muß sich Luther, sollen wieder einigermaßen erträgliche Zustände geschaffen werden, an die weltliche Gewalt wenden und durch sie eine Art von kirchlicher Ordnung schaffen. Damit hat er sich selber insolvent erklärt und seine führende Rolle ausgespielt.

Mit dem Jahre 1530 bildet sich aus dem Chaos des Luthertums eine Konfession, eine Gegenkirche, der Protestantismus. Luther hat an dessen Bildung nur indirekten Anteil, und ist sehr wenig davon erbaut, gibt sich indes um der unvermeidlichen Sachlage willen damit zufrieden. Die weltlichen Mächte leisten die Hauptsache, die Theologen sind nur ihre Werkzeuge. Nachdem das Werk geschehen ist, tritt Luther zwar wieder in die Reihen, aber er nimmt nur mehr eine Ehrenstellung als erster Ratgeber ein. Im Grollen über die Zustände, die er nicht mehr ändern kann, in beständig steigendem Zorn über den Undank der Deutschen gegen die Wohltat des reinen Evangeliums, über den Teufel und das Papsttum verbringt er seine letzten Jahre. Seine Zeit ist vorüber. Seine Kräfte nehmen ab. Zu Schimpf- und Schmachschriften reichen sie ja noch hin. Sonst hält er sich an die Heilige Schrift, an deren Worte er unter dem Namen von Kommentaren im bunten Wechsel Selbstgespräche und Strafpredigten anknüpft, um seinem erregten Innern Luft zu machen. Eine größere selbständige Schrift von Bedeutung bringt er nicht mehr zustande. Endlich faßt er seinen ganzen Ingrimm zusammen in das Büchlein: „Das Papsttum vom Teufel gestiftet“, und dieses ist sein Tod.

Dies der Lebensgang Luthers, zugleich die Geschichte des Luthertums. Nur starb dieses nicht mit Luther, sondern fristete sein Dasein fort, bis es später durch die zunehmende Abwerfung des konfessionell Protestantischen wieder seine Auferstehung feierte.

Insofern ist es richtig, daß Luther noch heute fortlebt, besser gesagt, wieder auflebt.

IV.

Der Geist des Luthertums.

1. Mit all den Tatsachen, die sich uns bis hierher ergeben haben, ist nicht eben viel gewonnen. Wir lernen zwar an der Hand der wirklichen Geschichte die Reformation etwas anders betrachten, als die blinde Lutherverehrung sie seit Jahrhunderten dargestellt hat. Damit ist jedoch ein tieferes Verständnis für die ganze Bewegung noch lange nicht erschlossen. Es handelt sich also darum, die eigentlichen Grundgedanken oder den Geist des Luthertums festzustellen, um von diesem aus dessen gesamte Entwickelung verstehen zu lernen.

Wir sprechen übrigens nur vom Luthertum, und auch von diesem nur in seiner ursprünglichen Entwickelung. Der Protestantismus liefert uns zu diesem Behuf vielfache Anhaltspunkte, aber wir würden irre gehen, wollten wir bei ihm den Schlüssel zur Lösung unserer Aufgabe holen. Sowohl der anfängliche als der spätere Protestantismus enthält so bedeutende Abweichungen vom Luthertum, daß ein richtiges Verständnis für dieses unmöglich wird, wenn es aus jenen Entstellungen und Zutaten heraus erklärt wird. Und selbst die neueste Rückentwickelung des Protestantismus, die ein so sprechendes Beispiel für die Berechtigung der Lehre vom Atavismus liefert, ist weit entfernt davon, die einfache Wiederherstellung des anfänglichen Luthertums zu sein. Sie liefert uns in manchen Stücken wertvolle Beiträge zu dessen Erklärung, aber wir müssen uns hüten, uns ihre Auffassung vom Werke Luthers aufdrängen zu lassen.

Das Luthertum in seiner ersten Gestalt ist eine Welt für sich. Der Protestantismus hat viel von ihm angenommen und nähert sich ihm allmählich wieder mehr und mehr, ist aber noch weit entfernt davon, eins mit ihm zu sein, und wird dies auch nie ganz werden.

2. Auf Erklärungen, wie man sie heute so freigebig aus dem Born des sogen. modernen Gedankens schöpft, lassen wir uns deshalb nicht weiter ein. Mag der Protestant von heute seine Beruhigung darin finden, daß ihm seine Konfession das Recht der freien Persönlichkeit jeder Autorität gegenüber wahre, daß sie ihn bevollmächtige, sein eigenes Heil ohne Hilfe irgend einer Mittelsperson einzig auf eigene Rechnung und auf eigene Gefahr zu wirken, daß sie den Geist der Innerlichkeit und der Wahrhaftigkeit lebendig gemacht, und daß sie ihn den wahren Dienst Gottes im Geiste gelehrt habe, es soll ihm dies alles hingehen, nur möge er nicht Luther diese Beweggründe zuschreiben, wenn er dessen Schritt vom Allerheiligenvorabend psychologisch erklären will.

Und selbst wenn uns Luther in späterer Zeit Gründe für seinen Abfall entwickelt, so wissen wir, was wir davon zu halten haben. Diese Ausmalung seiner Seelenmartern, dieses angebliche Ringen um einen gnädigen Gott, selbst vorausgesetzt, daß das alles auf Wahrheit beruhe, ist nichts als *verspätete Philosophie über einen bereits geschehenen Schritt*, ein Hineintragen von Stimmungen jüngerer Zeit in die Vergangenheit, ein Versuch, die Gründe aus den Folgen zu erklären. Niemand stürzt sich in solches Wagnis als Endergebnis ruhiger Spekulation, ein Mann wie Luther schon gar nicht. Wenn uns Luther mit dergleichen Spekulationen beschenkt, dann wissen wir zum voraus, daß er uns nicht sagt, warum er sein Unternehmen begonnen hat, sondern daß ihn die Ergebnisse seines unüberlegten Schrittes, dessen Tragweite nach außen, dessen Druck auf das Innere schließlich einmal nötigen, sich vor der Welt und insbesondere vor dem eigenen Gewissen eine Erklärung oder vielmehr eine Entschuldigung zu verschaffen.

Und gesetzt sogar, die von Luther und anderen bei den Haaren herbeigezogenen Erklärungen wären für ihn persönlich zutreffend, so wären sie erst recht unpassend, um die Entstehung des *Luthertums* zu erklären. Was haben die Volkshaufen, die in den Kirchen hausen wie die Hunnen, mit der Sorge um einen gnädigen Gott zu schaffen? Was die Massen, denen Luther vorwirft, daß sie nur ein Bauchevangelium suchen, mit der unerträglichen Gewissensqual und mit dem Geiste der Innerlichkeit? Was Hutten und Sickingen mit dem Bestreben, ihr Seelenheil im unmittelbaren Herzensverkehr zwischen Christus und ihnen sicherzustellen?

3. Daraus ergibt sich, daß wir Beweggründe, die für Luther selber oder für einzelne seiner Anhänger mehr oder minder zur Entscheidung mit mögen beigetragen haben, nicht in Rechnung ziehen können. Wenn wir die Triebfedern, die das *Luthertum* ins Leben gerufen haben, der

Wahrheit gemäß wollen kennen lernen, müssen wir nach solchen suchen, die allgemeine Geltung und Wirksamkeit hatten, also offenbar nach solchen, die bereits vorhanden waren. Denn hätten sie erst müssen geschaffen werden, so hätten sie nicht in so kurzer Zeit so weit um sich greifende Wirkungen hervorrufen können.

Nach diesen Beweggründen brauchen wir aber nicht lange zu suchen. Sie liegen so offen zu Tag, daß man sie auf allen Wegen sammeln kann, wenn man die Zeiten vor der Reformation durchgeht. Und betrachtet man dann die Reformation in ihrem Entstehen, so ergibt sich, daß dieselben geistigen Einflüsse, die sie hervorgerufen haben, zugleich auch in sie eingedrungen sind und ihr den besonderen Charakter, der sie kennzeichnet, aufgedrückt haben.

Beweggründe zur Entstehung und Wesensmerkmale sind in diesem Fall, da wir ein Menschenwerk und nicht eine göttliche Offenbarung vor uns haben, so ziemlich eines und dasselbe.

Werfen wir einen flüchtigen Gesamtüberblick auf den Gang der Reformation, so finden wir, daß sie eine von jenen großen Bewegungen ist, die sozusagen im Sturm die Welt erobert haben. Man kann ihr eigentlich nur zwei ähnliche an die Seite setzen, den Islam und die französische Revolution. Mit der Revolution kann sich die Reformation vergleichen an der einschneidenden und umstürzenden Kraft ihrer Wirkungen, aber doch nicht ganz an Raschheit des Erfolges. Der Islam griff viel weiter um sich, hat aber in der stürmischen und hinreißenden Art der Ausbreitung vieles mit ihr gemein. Im ersten Augenblick wirkte sie wie der Sturmwind gleich der Revolution, dann griff sie zur Gewalt wie der Islam, breitete sich aber gleich diesem nur aus, so lange sie nicht auf festen Widerstand stieß. Ein bedeutender Teil ihres Erfolges ist auf die Planlosigkeit und die Zersplitterung, sowie auf die Halbheit unter ihren Gegnern zurückzuführen. Mit dem Tridentinum war ihre Kraft zur Ausbreitung gebrochen. Kaum fünfzig Jahre und schon mußte sie Halt machen, vielfach bereits rückwärts gehen. Was sie aber in dieser kurzen Zeit geleistet hat, ist nicht gering anzuschlagen.

Für uns kommt jedoch weniger in Betracht, wie viel sie getan hat, als vielmehr, was sie zustande gebracht hat. Aufgebaut hat sie nicht viel, was sie niedergerissen hat, ist mehr. Wer etwas weniges aufgerichtet hat, das ist der Protestantismus, denn von dem Notbehelf, zu dem Luther in seiner Reaktionsperiode griff, kann man kaum ernstlich reden. Das Luthertum in seiner entscheidenden Zeit hat sich nur wirksam gezeigt entweder durch Zerstörung und Abbrechen, oder

doch durch Zerreißen und Zersplittern, so daß der Einsturz mit der Zeit unvermeidlich wurde.

Darin haben wir das Merkmal des ursprünglichen Luthertums gefunden. Ein Gebäude, das Christus gebaut hat, an dessen Ausbau und Ausschmückung anderthalb Jahrtausende gearbeitet haben, reißt ein einzelner Mensch nicht gleich auf einmal völlig nieder, selbst wenn er die Zerstörungskraft eines Luther hat. Es ist keine Kleinigkeit, was er hierin geleistet hat, aber was er künftigen Geschlechtern zu leisten übrig ließ, war mehr. Nichtsdestoweniger hat er auch ihnen vorgearbeitet. Dort, wo er noch nicht niederreißen konnte, hat er wenigstens überall Risse angebracht, die nur der Erweiterung bedurften, um endlich den Sturz herbeizuführen. Und gerade durch diese Wirksamkeit hat er seinem Werk den eigentümlichen Charakter gegeben.

5. Riß, Spaltung, Trennung, das ist das kennzeichnende Merkmal des Luthertums. Riß in alles, was ganz war, Spaltung dessen, was einheitlich, Trennung dessen, was unzertrennlich verbunden war.

Verfolgt man den Gang der Reformation, so könnte man glauben, sie habe sich zum obersten Grundsatz die Umkehrung des evangelischen Verbotes gemacht und dafür zu ihrem Wahlspruch das Wort erhoben: Was Gott verbunden hat, das muß der Mensch auseinanderreißen. Nicht bloß die Ehescheidung, der das Verbot des Erlösers zunächst entgegen gesetzt war, wurde jetzt eingeführt, sondern jede denkbare Scheidung: Trennung von Kirche und Christentum, Trennung von Christentum und Religion, Trennung von Religion und Leben, Trennung von Glaube und Werk, Trennung von Glaube und Vernunft, Trennung von Gnade und Mitwirkung, Trennung von Furcht und Liebe, Trennung von Liebe und Gerechtigkeit, Trennung von Kirche und Ehe, Trennung von Symbol und Inhalt, Trennung von Buße und Genugtuung, Trennung von Freiheit und Gesetz, Trennung von Rechtfertigung und Sündenvergebung, Trennung von Begnadigung und innerer Umwandlung, Trennung sogar in Gott vom Richter und vom Erbarmer, kurz, um alles in ein einziges Wort zusammenzufassen: Trennung des Natürlichen von dem Übernatürlichen.

In diesem letzten Wort haben wir das tiefste Wesen des Luthertums ausgesprochen.

6. Hiermit ist auch das erklärt, warum die Reformation so überraschende Erfolge erringen konnte. Sie kam dem allgemeinen Zug der Zeit in der vollkommensten Weise entgegen, oder genauer gesagt, sie

ging aus diesem hervor und fand für ihn den faßlichsten Ausdruck. Darum erkannte sie das damalige Geschlecht als bluts- und wesensverwandt und fiel ihr in Massen zu.

Aus der kurzen Übersicht über die Vorgeschichte der Reformation, die wir im ersten Buch gegeben haben, ergibt sich, wie sehr das Übernatürliche bereits Schaden gelitten hatte, längst ehe Luther auftrat. Das größte Unheil hatte eingerissen auf dem Gebiet der Lehre, aber das Leben war auch nicht unberührt geblieben. Verhältnismäßig waren es nur wenige, die das Übernatürliche völlig leugneten. In den Kreisen des Humanismus gab es freilich nicht wenige, die wie Heiden dachten und redeten und schlimmer als die Heiden lebten. Diese machten jedoch nur einen kleinen Teil des Volkes aus, allerdings nicht den einflußlosesten. Schlimmeres bedeutete die große Anzahl jener Halben und Lauen, zumal gerade im Klerus, die lebten und handelten, als glaubten sie an nichts Übernatürliches, die auch überall dieselbe Gleichgiltigkeit förderten. Verirrt sich ein Geistlicher auf diesen Abweg, so wird er bei dem ewigen Mißbrauch des Heiligen leichter frivol, voll Verachtung gegen alles Heilige, und ein Unterstützer jeder Unternehmung gegen das, was ihm zur Last und zum Vorwurf geworden ist. Gerade diese Unglückseligen sind es, denen der bloße Gedanke an Gott und an göttliche Dinge Mißbehagen verursacht, so daß sie zuletzt das Wort übernatürlich nicht mehr vertragen können. Ist aber dieser Zustand allgemein herrschend geworden, dann geht alles mit raschen Schritten darauf los, auch das Denken dem Übernatürlichen zu entfremden. Kein Zweifel, daß aus dieser Quelle den auflösenden Lehren des Gallikanismus in bezug auf die Kirche und den verheerenden Wirkungen der kritizistischen Philosophie in bezug auf den Glauben mehr Gift beigemischt wurde, als an sich gerade notwendig daraus geflossen wäre. Unter diesem Gesichtspunkt kann man allerdings, wie früher gesagt wurde, den sittlichen Verirrungen der Zeit, zumal denen im Klerus, ihren Einfluß auf die Vorbereitung des kommenden Unheils nicht abstreiten.

7. Diese Zustände waren aber nicht von gestern, sondern sie schreiben sich von langer Zeit her. Darin liegt es insbesondere, daß sie dem endlichen Umsturz in den Geistern und in den Herzen ein so fruchtbares Feld zubereitet hatten. Der Höhepunkt des Mittelalters ist die Zeit des zweiten Konzils von Lyon. Mit dem Tod des hl. Ludwig und dem des hl. Thomas ist die aufsteigende Bewegung abgeschlossen. Die furchtbaren Kämpfe gegen die Kirche unter Philipp dem Schönen und unter Ludwig dem Bayern brachten eine tiefe Erschütterung des kirchlichen Geistes mit sich. Diese hätte sich vielleicht wieder beilegen lassen, wie es

ja auch nach den Kämpfen mit den Staufern geschehen war. Jedoch der schwarze Tod hatte eine entsetzliche sittliche Verwilderung zur Folge, am allermeisten wohl in den schrecklich mitgenommenen und gänzlich zerrütteten Orden. Sittliche Erschlaffung ist das beste Mittel, um die Anhänglichkeit an die Kirche zu lockern und ihren Gegnern Bundesgenossen zuzuführen. Noch schlimmer war es, daß sich die theologische Wissenschaft zur Handlangerin im Kampf gegen die Kirche hergab. Alles andere läßt sich leichter wieder beilegen, die Theologie beugt sich schwerlich mehr, wenn sie einmal bewußt und absichtlich vom rechten Weg abgeirrt und mit der Kirche in offenen Zwiespalt geraten ist. Und sogar dies Seltene zugegeben, bleibt das, was sie verbrochen hat, und wirkt auf ferne Kreise und in ferne Zeiten fort. Leider hatte Ludwig der Bayer einen Mann als Gehilfen und als Haus- und Hoftheologen gefunden, der an Bedeutung den größten nahe steht, den unseligen Wilhelm Occam. Dieser mißbrauchte seine ungewöhnlichen Gaben nicht bloß, um die Lehre von der Kirche zu erschüttern, sondern mehr noch dazu, um das ganze Denken der Christenheit auf andere Bahnen zu lenken. Seinem verhängnisvollen Einfluß ist ganz besonders die Wendung zum Schlimmeren zuzuschreiben,[1] die nun mehr und mehr Fortschritte macht. Das unheilvolle Schisma brachte das Maß des Unheils zum Überlaufen. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß es leichter wäre beizulegen gewesen, und daß es nicht jene verheerenden Wirkungen erzeugt hätte, wäre nicht bereits der kirchliche Geist so tief erschüttert gewesen, und hätte nicht die theologische Wissenschaft durch das doppelte Unheil des Gallikanismus und des Nominalismus das Vertrauen auf die Kirche und die Verehrung gegen den Glauben und gegen das Übernatürliche bis zu den Grundlagen untergraben.

8. Das alles mit einander im Bunde wirkte derart zusammen, daß das 15. Jahrhundert, so vielen erfreulichen Erscheinungen zum Trotz, im Ganzen den Eindruck hervorruft, als ob alles wanke, als ob überall Risse und Sprünge aufträten, die sich nur notdürftig verkleistern lassen, und als

---

[1] Luther ereifert sich gewaltig darüber, daß die Kirche Occam verurteilt hat. Wie aber Occams Zeitgenossen und Landsleute über ihn geurteilt haben, davon zeugt eine Stelle, die Wiclif aufbewahrt hat: Arguit doctor: de comuni consuetudine hereticorum semper fuit, spreto ecclesie judicio ad dominorum secularium presidium convolare . . . . . Unde et ille maledictus hereticus Occam, cujus in persecucione ecclesie videor esse sequax, pro defensione sui erroris adhesit imperatori bavaro . . . (De veritate S. Scripturae, Buddensieg I, 350.)

ob es bloß eines kräftigen Stoßes bedürfte, um alles zum Einsturz zu bringen. Die einen rüttelten an allem, vom Fundament bis zur Spitze, gleich als hielten sie dafür, daß das ganze Gebäude der Offenbarung und der Kirche nur dazu bestehe, damit sie daran ihren Scharfsinn zeigen könnten. Die andern ließen alles stehen und gehen, wie es eben stand und ging, und trieben maschinenmäßig, was das Herkommen mit sich brachte, ohne Leben, ohne Feuer, ohne Überzeugung von der Göttlichkeit der Sache, die ihnen anvertraut war, ohne Vertrauen auf deren Dauer. Die Zumutung, etwas zu bessern, lehnten sie schon deshalb ab, weil sie kaum mehr an eine Zukunft glaubten. Wenn ihr Gewissen sie mahnte, sich selber aufzuraffen und sich Gewalt anzutun, schläferten sie es wieder ein, indem sie sich darauf ausredeten, es sei ja doch alles umsonst. Welche von diesen mehr Schaden mögen angerichtet haben, ist schwer zu unterscheiden. Gemeinsam ist diesen allen das eine, daß sie *an der übernatürlichen Kraft der Kirche, vielleicht selbst an der Göttlichkeit ihrer Stiftung irre geworden waren.*

9. Auch in dieser Hinsicht kann man nicht anders als einen großen, sehr großen Teil der *Schuld bei der theologischen Wissenschaft suchen.* Wir legen ihr nicht alle Verantwortung auf, aber wir können ihren Anteil daran nicht mindern. Je größer ihre Bedeutung und ihr Einfluß ist, desto schwerer muß auch die Anklage lauten, wenn sie ihre Pflicht vernachlässigt. Ihr vor allem obliegt es, den Glauben an die göttliche Natur der ihrer Pflege anvertrauten Wahrheiten zu fördern. Wenn sie selber daran in so systematischer und beharrlicher Weise nörgelt, wie es damals der Fall war, dann kann man sie nicht von dem Vorwurf schwerer Pflichtverletzung lossprechen.

Es war sicher schon eine Schuld zu nennen, daß sie fast ausnahmslos fortfuhr, in einem falschen übertriebenen *Konservativismus* die alten, ausgetretenen Gleise immer wieder von neuem auszutreten, bis sie fast ungangbar wurden, ohne die schreiende Not der Zeitlage zu berücksichtigen. Die gelehrten Herren auf ihren Lehrstühlen haben freilich leicht gleich den Göttern Griechenlands in ihrer olympischen Einsamkeit, hoch über den Nebeln und den Stürmen der gemeinen Welt thronen. Aber wenn das an Gelehrten in anderen Fächern eine lächerliche Verirrung ist, wird es an theologischen Lehrern leicht zum Verraten der Pflicht, da sie von der Kirche beauftragt sind, ihre Interessen gegen alle Gefahren zu wahren und die ihnen anvertrauten Jünger zum Dienste der Kirche und der Menschheit zu erziehen. Daran dachten aber sehr viele damals wohl wenig, sonst hätten sie nicht jene Teile der Theologie, die fast nur formale

Denkübungen boten, mit so überschwänglicher Ausführlichkeit behandeln,[1] die übrigen aber, wie ihre Werke zeigen, oft nur im Flug abtun können. Wo sich aber der eine oder der andere um die Zeitlage kümmerte, da glaubte er nichts besseres tun zu können, als daß er, so viel nur immer möglich, der Zeitrichtung huldigte, in der Meinung, die Gefahren dadurch beschwören zu können, daß er mit den Feinden Frieden schloß, und das war sicher noch schlimmer.[2]

10. Die größte Schuld trifft nach dieser Seite hin die Vertreter des Nominalismus. Darüber muß hier etwas eingehender gehandelt werden, da das Luthertum zunächst aus seinem Schoß hervorgegangen ist und gerade den Zug, der sein eigentliches Wesen ausmacht, von ihm übernommen hat. Wir ersparen uns mit diesem kleinen Umweg für später viele Worte.

Wenn wir hier von den bedenklichen Folgen des späteren Nominalismus reden, so sei gleich zum voraus bemerkt, daß er diesen Namen nur trägt nach dem alten Spruch: A potiori fit denominatio. Er unterscheidet sich in vielem von dem älteren Nominalismus. Dieser beschränkte sich auf die philosophische Frage um die allgemeinen Begriffe, der neuere aber machte aus dieser eine Weltanschauung, in die sich alles fügen mußte, Göttliches wie Menschliches, mochte es gehen wie immer.[3]

---

[1] In Facultate Theologiae videtur esse necessaria reformatio super sequentibus inter cetera. 1° Ne tractentur ita communiter doctrinae inutiles sine fructu et soliditate, quoniam per eas doctrinae ad salutem necessariae et utiles deseruntur. Nesciunt necessaria, quia supervacua didicerunt, inquit Seneca. 2° Per eos Nonstudentes seducuntur, quia scilicet putant, illos principaliter esse Theologos, qui talibus se dant, spreta Biblia et aliis doctoribus etc. *Gerson* I, 122, c.

[2] Hier dürfen wir wohl an unsere Forscher die Bitte richten, sie möchten diesen Abschnitt der Geschichte etwas mehr berücksichtigen. Kaum ist der Theologie und der Philosophie eine Zeit weniger bekannt, als die vor der Reformation, gerade die Zeit, da der mittelalterliche Geist sich zersetzt und der moderne Geist sich anbahnt. Der jüngere Nominalismus, sein Gegensatz, der Realismus, und der ältere Gallikanismus, zumal dessen Ausbildung durch die Basler, das sind lauter fast brach liegende Arbeitsfelder, und es wäre doch auf ihnen so viel zu ernten. Man kann das nämlich freilich auch — was allerdings nicht mehr strenge hierher gehört, von den Fortsetzungen im späteren Gallikanismus und in seinem Erben, dem Jansenismus, sagen.

[3] Die Originalliteratur über den späteren Nominalismus ist nicht eben leicht aufzutreiben. Am meisten zugänglich ist Durandus. Aureolus, Occam, Ailli, Gregor von Rimini und Biel finden sich schwerer. Unter den Arbeiten über diese Richtung verdienen besonders genannt zu werden Prantl, Geschichte der Logik, III. IV, Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters II. IV; Der heilige Thomas III, 156 ff., Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, 952 ff.; *Hauréau*, Histoire

Die Scholastik in ihren glanzvollen Tagen hat freilich auch gesucht, ein einheitliches System herzustellen, aber sie hat, um das ohne Gewaltsamkeit bewerkstelligen zu können, ihre Begriffe gewissenhaft nach den Tatsachen der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung umgebildet. Sie ging eben von dem Gedanken aus, daß jede Wahrheit, die nicht bloß eine vorübergehende oder wechselnde Erscheinung zum Gegenstand hat, mag sie nun der natürlichen oder der übernatürlichen Ordnung angehören, eine feststehende Regel ist, der sich der denkende Geist anbequemen muß. Das ist der gerade Gegensatz zu der modernen Art des Denkens. Diese macht den menschlichen Geist zum Schöpfer und zum Herrn der Dinge. Dadurch wird unser Denken zu einem Prokustesbett umgewandelt, auf dem sich das Wesen Gottes ebenso gewaltsam muß dehnen oder einschränken lassen wie die Begriffe Gnade und Sündenvergebung, Offenbarung und Geschichte, Evangelium und Dogma, Erlösung und Kirche. Diese Art zu denken hat der Nominalismus vorbereitet, zum guten Teil bereits eingeführt.

War schon dies ein großes Übel, so noch mehr die unvermeidliche Folge, daß jetzt alle Lehren des Christentums ohne Ausnahme, die höchsten geoffenbarten genau so wie die natürlich erkennbaren, auf gleiche Weise behandelt werden. Der Satz, auf den die ganze moderne Denkweise schwört, daß die göttliche Offenbarung nach denselben Grundsätzen müsse behandelt werden wie jede andere Erscheinung der Geschichte, findet sich vielleicht bei den Nominalisten nicht in seiner ganzen Schroffheit ausgesprochen, aber wenigstens in der Tat durchgeführt. Denn für seine Spekulation gibt es nichts, was über die Erscheinung hinausreicht. Der Unterschied zwischen Mysterien und Vernunftwahrheiten verschwindet beinahe ganz, der Gedanke an das Übernatürliche tritt völlig in den Hintergrund.

Unvermeidlich ergibt sich daraus die weitere Folge, daß selbst die höchsten Geheimnislehren fast nur als philosophische Vernunftwahrheiten behandelt werden. Die Schrift kommt kaum noch in Betracht, von der

---

de la philosophie scholastique II, II, 345 ff.; *Wulf*, Hist. de la philosophie médiévole [2], 444 ff; Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen vor der Reformation; *Canella*, Il Nominalismo e Gugl. d'Occam, wo die kleinere Literatur. Der zuverlässigste Wegweiser zur Würdigung der einzelnen nominalistischen Lehren ist noch immer *Capreolus* (Defensiones Theologiae; ed. Paban et Pègues Turon. 1900 ff.). Auch die Salmanticenses und Gonet nehmen fleißig auf den Nominalismus Rücksicht. Eine kurze und sehr brauchbare Zusammenstellung der nominalistischen Lehren, zumeist nach Occam, Ailli und Biel, gibt *Altenstaig* in seinem Lexicon theologicum (Hagenau 1517 und später oft aufgelegt).

Tradition und von der Lehre der Kirche ist selten mehr die Rede.[1] Wenn Luther von diesen seinen Lehrern eine gründliche Verachtung gegen die Überlieferung und gegen die Kirchenlehre gelernt, und wenn er umgekehrt einen ebenso gründlichen Zorn über ihre Vernachlässigung der Bibel aus ihrem Gebaren geschöpft hat, so ist das nicht schwer zu begreifen.

Endlich war es selbstverständlich, daß dieser ganze Betrieb des theologischen Studiums zum dürren Formelwesen nach außen, nach innen zum leeren Kritizismus,[2] zum verwegenen, manchmal möchte man sagen zum mutwilligen Rütteln an allen christlichen Lehrsätzen, ja zum baren Rationalismus und Skeptizismus führen,[3] und daß

---

[1] In dem Schreiben Clemens VI. an die Universität Paris vom 20. Mai 1346 wird dies ganz besonders getadelt: Plerique theologi, quod deflendum est amarius, de textu Biblie, originalibus et dictis Sanctorum at Doctorum exposicionibus, ex quibus vera illa acquiritur theologia . . ., non curantes, philosophicis' questionibus et aliis curiosis disputationibus et suspectis opinionibus doctrinisque peregrinis et variis se involvunt etc. (*Denifle*, Chartularium II, 588.)

[2] Das Mittelalter war weit entfernt von jener Nachbeterei, die ihm so gerne vorgeworfen wird. In den letzten Zeiten nahm die Lust am Kritisieren ebenso zu wie in jeder Epoche, die sich für die Unfähigkeit zum selbständigen Schaffen durch Nörgeln und durch kleinliches Nein- und Andersſagen zu entschädigen sucht. Darüber klagt schon *Gerson*. Signum curiosae singularitatis est fastidire doctrinas resolutas et plene discussas, et ad ignotas vel non examinatas velle converti . . . . Hanc esse magnam aut praecipuam causam existimo, cur opiniones toties revertuntur et mutantur. Mavult enim curiositas quaerere invenienda, quam inventa cum veneratione studiosa intelligere. Narrat simile Lactantius, libro de Ira, de quibusdam philosophis, qui videntes (se?) nihil posse in opus offerre ultra ea, quae antecessores optime tradiderant, ipsi maligna superbaque curiositate conversi sunt, ut ea vel negare vel in dubium reducere praesumerent. (I, 97, c.) Signum curiositatis et singularitatis . . . credulitatem impedientis apud Scholasticos est gaudere potius in impugnatione doctorum, aut in defensione unius pertinaci, quam ad eorum dicta concordanda operam dare. (I, 99, b.) Gaudere novis adinventionibus terminorum in materiis speculativis Theologiae, praesertim Divinitatis arcanum tangentibus, curiositas est perniciosa . . . . credulitati contraria. (I, 102, a). Contemnere claras et solidas doctrinas, quae leves videntur, et ad obscuriores se transferre, signum est curiositatis . . . . credulitati adversae. (I. 104, d.)

[3] Von Occam wird ohnedies noch im besonderen die Rede sein. In seinem Sinn sagt Nicolaus de *Ultricuria*: Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo (*Denifle*, Chartularium II, 580). Aber auch bei solchen Nominalisten, die sonst gemäßigter sind, und gerade bei diesen, kann man ersehen, wie tief die Skepsis sich eingefressen hatte. So hält Ailli auf die alten Philosophen sehr wenig: sequendo rationem naturalem multa posuerunt, quae non evidenter probaverunt, sed solum persuasive et dyalectice, imo pauca demonstraverunt evidenter, (1. Sent. q. 2, a. 3.

darüber der Geist des Glaubens Schaden leiden[1] mußte. Es ist in der Tat nicht viel geistiger Genuß zu schöpfen, wenn man die Ausläufer dieser nominalistischen Richtung in der Zeit vor Luther durchgeht. Wenn je eine Philosophie der leeren Wortklauberei existiert hat, dann war dies jener Nominalismus. Da für ihn nur das Individuum, das Tatsächliche, das Handgreifliche existierte, so waren die allgemeinen Begriffe für ihn leeres Spiel, und an diesen zeigte er denn auch seine Dialektik, manchmal selbst seinen Übermut nach vollem Belieben.[2] Man versteht das Schelten Luthers,

---

ad 4. Paris. fol. LXV, v. 1.) Ganz besonders findet er Aristoteles unzuverlässig, da er in vielen Dingen schimpflich geirrt habe (1. Sent. q. 11, a. 1, fol. CLVII, v. 1). Philosophia Aristotelis seu doctrina magis debet dici opinio quam scientia (1. Sent. q. 3. a. 3. fol. LXXX, v. 2). In dieser skeptischen Denkweise findet er begreiflich, wie das bei den Nominalisten herkömmlich ist, die Beweise für das Dasein Gottes ungenügend (1. Sent. q. 3, a. 6 fol. LXXIX, r. ff.). In der Kritik dieser Beweise geht er aber so weit, daß er dem „protervus" nicht eigentlich Unrecht zu geben weiß, wenn dieser behauptet, eine Bewegung müsse nicht notwendig durch eine bewegende Kraft von außen hervorgebracht werden, eine Bewegung könne auch als Kreislauf, ein Fortgang also auch ins Unendliche gedacht werden u. s. f. (fol. LXXX r.) Vgl. hierzu *Salembier*, Petrus de Alliaco, 145 f. 209 f. Tschackert, Petrus von Ailli 314 ff. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters IV, I, 84 ff. Stöckl, II, 1031 f. Und wie Ailli, so selbst Biel. Spricht sich dieser auch über die Beweise für das Dasein Gottes maßvoller und bescheidener aus, so stimmt er wieder mit den extremsten Nominalisten zusammen, indem er über die Einheit Gottes sagt: Tantum unum esse Deum est creditum et non demonstratum ratione naturali nobis in via possibili, tametsi multae probabiles rationes ad hujus veritatis ostensionem possint adduci (1. Sent. d. 2. q. 10, concl. 3 F.). Da ist Ailli immer noch besonnener, weil er doch bloß leugnet, daß die Einheit Gottes evidenter bewiesen werden könne (fol. LXXXI, v. 2). Ebenso sagt Biel in dem Abschnitt über das Endziel, in dem er Occam ganz besonders empfiehlt, quia est multum clarus et latus (Tubing. 1501. II, b. III, r. 1.): Deum esse causam finalem omnium effectuum non potest evidenter ratione naturali probari (2. Sent. d. 1. q. 5, a. 2. concl. 2. II, b. V. v. 2). Bei diesen Männern ruht der Glaube völlig in der Luft, ohne alle Stütze durch die Vernunft. Wie lange er in dieser Stellung aushalten konnte, zeigt die Erfahrung jener Zeit.

[1] Superbia Scholasticos a poenitentia et fide viva praepediens, duas in eis filias infelices, nisi providerint, gignere solita est, curiositatem et singularitatem .... Quid autem poenitentiae, quid fidei magis adversum cogitari potest, quam sint haec omnia? (*Gerson* I, 90 d.; 91. a) vgl. S. 299, N. 2.

[2] In einer Aufzeichnung eines Pariser Nominalisten aus dem Jahre 1478 heißt es: Illi Doctores Nominales dicti sunt, qui non multiplicant res principaliter signatas per terminos secundum multiplicationem terminorum. Reales autem, qui e contra res multiplicatas esse contendunt secundum multiplicitatem terminorum. Verbi gratia: Nominales dicunt, quod Deitas et sapientia sint una res et eadem omnino, quia omne, quod est in Deo, Deus est. Reales autem dicunt, quod sapientia divina dividitur a Deitate.

mit dem er seinem Haß gegen die Scholastik Luft macht. Er nahm freilich das Recht dazu gerade von jenen wenigen Spätscholastikern, die er zu seinen Lehrmeistern gewählt hatte Man hätte ihm zumuten können, daß er sich nach besseren Meistern umgesehen und daß er mit seinem Urteil zurückgehalten hätte, bis er über die echte Scholastik wäre unterrichtet gewesen. Indes, wer wird so etwas von einem Luther erwarten?

11. Es hätte nicht einmal dieser Auswüchse bedurft, um den Nominalismus zu einer Gefahr für das übernatürliche

---

Item Nominales dicti sunt, qui diligentiam et studium adhibuerunt cognoscendi omnes proprietates terminorum, a quibus dependet veritas et falsitas orationis, et sine quibus non potest fieri perfectum judicium de veritate et falsitate propositionum. Quae proprietates sunt suppositio, appellatio, ampliatio, restrictio, distributio exponibilis.

Cognoscunt praeterea obligationes et insolubilem naturam, vera fundamenta argumentorum dialecticorum, et omnes eorum defectus. Quibus rebus instructi de unaquaque argumentatione faciliter cognoscunt, an bona sit, an mala. Reales autem haec omnia negligunt et contemnunt dicentes: Nos imus ad res, de terminis non curamus. Contra quos Magister de Guersonno (!): „Dum vos ad res itis terminis neglectis, in totam rei caditis ignorantiam". Haec ille in Tractatu suo super Magnificat, et subjungit idem, quod dicti Reales se involvunt difficultatibus inexplicabilibus, dum difficultatem quaerunt, ubi non est difficultas Logicalis. (*Argentré*, Collectio judiciorum I, II, 286.) Eine Erläuterung zu diesen Ausführungen bilden die im Jahre 1465 verworfenen nominalistischen Sätze: 1. Unus homo est infiniti homines, infinitorumque hominum est eadem anima. 2. Nullus homo unquam corrumpetur, quamvis aliquando corrumpatur homo. 3. Quaelibet pars hominis est homo. Der letzte Satz ist echt occamisch: Für den krassen Nominalismus ist das Konkrete, die haecceitas das Seiende, das Allgemeine ist nur ein terminus, etwa wie wir Wagen, Lokomotive und Automobil unter dem künstlich erfundenen Titel Fortbewegungsmittel zusamenfassen. Da dieses nichts Wirkliches ist, so ist jeder konkrete Teil das Allgemeine, denn einen rein äußerlichen, erdachten Gemeintitel kann man immer dafür einsetzen. Die beiden ersten Sätze könnte auch der Realist zu den seinigen machen, nur im realen, ganz entgegengesetzten Sinn. Für ihn existiert nur der allgemeine Begriff Mensch. Dieser stirbt nie, auch wenn der einzelne stirbt, und ist in allen Menschen der gleiche. Der Nominalist spricht diese Sätze im rein formalen Sinn aus: Ein Mensch — alle Menschen; habe ich einen, so habe ich alle, denn einer ist Eins und Millionen sind millionenmal dieses nämliche Eins. Davon können Millionen wegsterben, es bleiben doch Millionen, und diese sind immer wieder millionenmal dasselbe Eins. Für den Realisten sind die einzelnen Menschen nur „Exemplare" der Gattung; freilich erschöpft kein Exemplar das Ganze so wie etwa ein Exemplar einer Buchausgabe; ihm zufolge sind die einzelnen eher Exemplare von Manuskripten, von denen keines die Gattung ganz erschöpft. Darum hat Strauß, der echte Realist nach mittelalterlichen Begriffen, seine Leugnung der Gottheit Christi mit dem Satz begründet, die Idee schütte nie ihre ganze Fülle in Ein Exemplar aus, nur die Gattung entspreche der Idee.

Denken, ja für den Glauben selber zu machen. Schon in seiner Grundrichtung ist diese Gefahr gegeben, und Luther ist der beste Beweis dafür, wie groß sie war, denn eben von diesem Ausgangspunkt aus stieg er in die Tiefen seiner Verirrungen hinab.

Der Nominalismus ist bald erklärt, wenn man ihn mit unserem modernen Denken zusammenhält. Die Systeme, die wir heute Positivismus, Individualismus, Phänomenalismus, oder auch Empirismus nennen, sind höchstens erweiterte Anwendungen des Nominalismus, im Wesen haben wir am Nominalismus dasselbe. Ihm zufolge erkennen wir nur die Einzeldinge, wie sie in der Erscheinung vor uns treten, nur das Phänomenon,[1] um mit Kant zu sprechen, nicht das Noumenon. Das Ding an sich, die allgemeine Idee, behauptet der Nominalismus, sei uns vollkommen unzugänglich. Was wir davon denken und sagen, sei, wenn auch nicht ausschließlich unsere eigene Gedankenschöpfung, wie die extremsten Nominalisten sagen, so doch ein von uns gewählter Name, daher der Ausdruck Nominalismus, oder eine bloße Zusammenfassung der gleichartigen Erscheinungen unter einem gemeinsamen Begriff, daher auch der Ausdruck Terminismus. Demzufolge besteht für den Nominalismus kein innerliches Band der Zusammengehörigkeit oder vollends der wesentlichen Einheit zwischen den einzelnen Dingen. Auch der gemeinsame einheitliche Gattungsbegriff, den wir einer gewissen Reihe von Erscheinungen um ihrer Ähnlichkeit willen unterlegen, sei nur ein Werk unserer Verstandestätigkeit.[2] Tatsächlich gebe es nur Individuen,

---

[1] In England wurde wiederholt der Satz verworfen: Ego currit (*Argentré* Collectio judiciorum I, I, 234). Das ist echt nominalistisch. Der konsequente Nominalist kann nicht sagen: Ich gehe, sondern nur: Der Ich (mascul.), die Ich geht. Sieht er ein Regiment marschieren, so könnte er eigentlich nur sagen: Hier gehen ein paar tausend Iche, denn ein Regiment gibt es für ihn nicht. Aber auch der schroffe Realist sollte nicht sagen: Ego curro, sondern nur Homo currit oder Humanitas currit. Ja, er kann auch sagen: Ego currit. Denn während beim Nominalisten der Ich läuft, geht beim Realisten die Idee, die in diesem Ich verkörpert ist, also das (neutr.) Ich. Sieht er Soldaten gehen, gleichviel ob wenige oder viele, so sieht er nur den Soldaten „schlechthin" gehen, der Plural ist für ihn von rechtswegen undenkbar. Wer Liebhaber solcher Spitzfindigkeiten ist, mit denen jene Zeit eine erstaunliche Geistesarbeit vergeudet hat, der lese die Auszüge aus Albert von Sachsen (Riggersdorf) bei Prantl, Geschichte der Logik IV, 83 ff.

[2] Ein deutliches Beispiel hierfür bieten die Worte Occams: Non potest demonstrari, quod Deus est alicujus causa efficiens . . . . Similiter posito quod posset probari Deum esse causam moventem, adhuc per motionem infinitam non probatur infinitas Dei, quia virtus activa incorruptibilis (auf diese Bedingung kommt es eben an) secundum se per eandem virtutem potest causare effectum et

äußerliche Erscheinungen, geschichtliche Tatsachen. Ein höherer Inhalt, ein geistiges Band, eine innerliche Einheit existiere nicht. Man müsse die Dinge einfach nehmen wie sie sich geben, und mit ihnen rechnen, wie sie in die Erscheinung treten. Jedes bestehe für sich, jedes habe sein Recht für sich, keines brauche für sein Dasein eine Berechtigung nachzuweisen, und wenn man ihm in der Spekulation eine Unterordnung unter etwas Allgemeines, eine Beziehung auf einen höheren Zweck zuweise, so sei das eben Spekulation und werde durch diese in die Dinge hineingetragen, aber all das lasse sich nicht erweisen, denn es sei nicht in der Natur der Dinge gelegen. Die moderne Abweisung der Fragen nach dem Woher, Warum und Wozu, insbesondere die Verleugnung des Zweckbegriffes, ist bereits durch den Nominalismus angebahnt.

Die meisten Nominalisten drücken das freilich nicht mit so unumwundenen Worten aus. Es war auch für sie schwerer, dies so deutlich herauszusagen, denn jetzt, nachdem eine Denkarbeit von Jahrhunderten die damals erst aufgeworfenen Fragen weitergeführt und bis in ihre letzten Folgerungen entwickelt hat. Manche Nominalisten lassen übrigens an Unumwundenheit der Rede, ja an herausfordernder Verwegenheit der Ausdrücke nichts fehlen, wie gerade Occam. Dieser Mann, Änesidemus, Karneades und Abälard in einer Person, baute das, wozu Aureolus und Durandus bereits kühn den Grund gelegt hatten, mit einer solchen Verwegenheit aus, daß er sich selbst genötigt sieht, den Verdacht der baren Skepsis oder der vollendeten Häresie mit der Ausflucht abzuwehren, es handle sich ja nur um Denkübungen.[1] Diese Denkübungen waren jedoch zweifelsohne

---

continuare. Nec major (?) virtus requiritur ad continuandum per mille annos quam per unum diem, imo qui per unum diem potest continuare, potest continuare in infinitum, nisi sit causa agens in contrarium. (*Occam*, Quodlib. 2. q. 2.) Das ist der echte Nominalist: es kommt ihm nicht schwerer an, über das Sinnfällige hinaus ein unendliches Ideales zuzugeben als ein Ideales im kleinsten Maßstab. Natürlich auch: Hat er eine geistige, ideale Welt nur auf Nagelbreite zugegeben, so hat er sich selbst schon preisgegeben, und es kann ihm dann gleichgiltig sein, bis wie weit einer in dieser Gedankenwelt weiterschreite.

[1] Sicut videmus Catholicos de fide absque periculo justae calumniae ad exercitium disputare, ... sic de potestate Summi Pontificis ad exercitium contingit laudabiliter disputare, cum contra potestatem Papae neque asserendo neque dubitando aliquid sis dicturus (?), sed solummodo recitando (*Occam*, Dialog. III, praef. Goldast, Monarchia II, 771, 47; ähnlich I, l. 5, c. 34. II, 504, 36; I, l. 7, c. 10. II, 646. 15). Impugnantium rationes scripturae mandavi . . . . ., impugnati vero exercitare volui intellectum et sibi occasionem cogitandi ac mentem suam circa omnia exprimendi praebere (Opus 90 dierum c. 124. II, 1236.)

ſehr gefährlich. Denn es war auf Grund dieſer Denkrichtung nur konſequent, wenn Occam und ſein Anhang gleich ihm behauptete, die rein geiſtigen Eigenſchaften Gottes, ſeine Unendlichkeit, ſeine Allmacht, ſeine Allwiſſenheit ließen ſich logiſch nicht beweiſen. Daß Gott die einzige Urſache alles Seienden iſt, finden dieſe Männer ebenfalls unerweislich; erklären ſie doch, man könne nicht einmal beweiſen, daß er die volle oder auch nur eine teilweiſe Urſache der Dinge ſei.[1] Ebenſowenig finden ſie es ſtichhaltig, wenn man ſagt, Gott ſei das letzte Ziel aller Dinge und deshalb finde der Menſch nirgends ſeine volle Befriedigung außer in Gott. Leugnen ſie ja mitunter, daß man überhaupt vermöge der Vernunfterkenntnis von einem letzten Ziel reden könne.[2] Darum finden ſie es auch unberechtigt, wenn behauptet wird, man dürfe nichts außer Gott zum Gegenſtand ſeines letzten Strebens machen.[3] Nach ſolchen Vorgängen wird ſich niemand darüber verwundern, daß ſie über die Trinität die höchſten Verkehrtheiten vorbringen. Hätten ſie dieſes Geheimnis als Geheimnis behandelt, ſo wäre nichts dagegen einzuwenden. So aber ſchneiden ſie mit dem hölzernen Meſſer ihrer Kritik wieder daran herum, daß man ſich frägt, ob ſie denn glauben, dem Heiligen gebühre weniger Rückſicht und weniger Anwendung der einfachſten Vernunfterwägung als irgend einem Ding der Erde. Am

---

Ad excitanda ingenia motiva eorum audire desidero, quia et ipsis forsan veritas clarius elucescet (Dialog. I, l. 5. c. 15. II, 483, 44.) Ähnlich verteidigt ſich im Jahre 1470 Petrus de Rivo vor der Univerſität Löwen: Locutus sum philosophice, sicut in scholis artium decet. (*Argentré*, Collectio judiciorum. I. II, 263.)

[1] Et istis sequitur, quod non potest demonstrative probari, quod Deus sit causa immediata alicujus effectus, quia si posset probari, quod Deus sit causa immediata respectu unius effectus, posset probari, quod sit causa immediata respectu alterius in genere cause efficientis. Sed secundum non potest probari, ergo nec primum. Ex quibus sequitur, quod non potest probari naturaliter, quod est causa totalis efficiens nec partialis respectu cujuscumque effectus. (*Occam*, Quodlibet 2. q. 1.

[2] Non est nobis evidens, quod sit aliquis finis ultimus omnium, propter quem omnia fiunt (*Ailli*, l. 1. q. 2, a. 2. fol. LXV, r. a.). Auch hierin geht Ailli noch weit über Occam hinaus; denn dieſer leugnet nicht jeden letzten Zweck, ſondern er ſagt nur, es laſſe ſich nicht beweiſen, daß Gott dieſer letzte Endzweck ſei: Non potest probari sufficienter, quod Deus sit causa finalis (Quodlib. 4, q. 2). Dann folgt freilich auch dies, daß man nicht behaupten könne, außer Gott gebe es für den Menſchen keine Befriedigung: Non potest naturaliter demonstrari, quod voluntas non potest satiari nec quietari in aliquo citra Deum. (*Occam* i. Sent. d. 1. q. 4. D.)

[3] Non est evidenter notum, Deum esse, igitur non est evidenter notum, solo Deo esse fruendum, imo nec Deo esse fruendum, ... quia Deum esse sola fide tenetur (Ailli l. 1. q. 2. a. 2. fol. LXIII, r. c.).

allermeiſten macht ihnen, nach ihren philoſophiſchen Grundſätzen leicht begreiflich, das Verhältnis der Einheit im Weſen zu der Dreiheit in den Perſonen zu ſchaffen.[1] Findet doch Occam ſchon den Erweis eines einzigen Gottes unmöglich.[2] Auch über die Menſchwerdung ergehen ſie ſich in den nutzloſeſten, oft ans Frivole ſtreifenden Unterſuchungen.[3] Daß eine ebenſo maßloſe als zugleich wieder ſtumpfe Spekulation allen tieferen ſittlichen, und insbeſondere allen übernatürlichen Fragen gegenüber verſagen, ja oft zur baren Ironie werden mußte, begreift ſich ohne lange Unterſuchung. Das Böſe iſt ihnen bös, nicht um ſeiner inneren Natur willen, ſondern nur, weil es Gottes Wille verbietet.[4] Überall und in

[1] Potest aliqua rationalis creatura in via assentire, se cognoscere vel diligere divinam essentiam, non assentiendo se diligere vel cognoscere, imo assentiendo se non cognoscere vel diligere aliquam divinam personam. Patet de prophetis, qui non cognoverunt trinitatem personarum. (*Ailli*, l. 1. q. 2, a. 2, Paris. fol. LXVI, v. i.). Als ob die Propheten Pantheiſten geweſen wären und an keinen perſönlichen Gott geglaubt hätten! Rationalis creatura in via potest cognoscere vel diligere per accidens unam personam divinam non cognoscendo vel diligendo aliam. . . . . Potest diligere Filium non diligendo Patrem aut Spiritum sanctum. (*Ailli*, l. 1. q. 2, a. 2. Paris. fol. LXVI, v. i.). Das iſt nun doch wohl der Triumph des Nominalismus! Dieſer geht in ſeiner Scheidewaſſerkritik und in ſeiner rein formalen Behandlungsweiſe ſoweit, daß er vom Sohn reden kann ohne einen Gedanken daran, daß ein Sohn einen Vater haben muß. Dieſe Männer behandeln die heiligſten Geheimniſſe, wenn der Ausdruck erlaubt iſt, wie einen Kuchen, aus dem ſich einer herausſchneidet, was ihm gefällt, ohne ſich um das Übrige zu kümmern. Von der Unehrerbietigkeit wollen wir nicht reden. Aber welche Geiſtloſigkeit, die einzelnen Dogmen zu behandeln als Teile eines Skelettes, die unter ſich keinen lebendigen Zuſammenhang haben! Nebenbei haben wir hier auch ein Beiſpiel dafür, wie ſehr ſie die Schrift vernachläſſigten. Stellen wie Joh. 10, 38; 14, 9 ſcheinen ſie nicht einmal zu kennen. Wenn einer den Sohn kennt und liebt, ſo, ſollte man meinen, müßte er doch auch deſſen Worte kennen, die ſo oft vom Vater reden. In der Schule dieſer Männer lernte Luther ſeinen Widerwillen gegen die Begriffe Trinität und gleichweſentlich.

[2] Non potest demonstrative probari, quod tantum est unus Deus. *Occam*, Quodl. 1. q. 1.

[3] Sicut persona Verbi, sic et quaelibet persona divina potest assumere humanitatem unam vel plures, simul vel succesive, in suppositi vel persone unitatem (*Ailli*, l. 3. q. 1. a. 1. Paris. fol. CCXV, v. e.)

[4] Nullum est ex se peccatum, sed precise, quia lege prohibitum. *Ailli*, princip. in 1. Sentent. (Fol. IV, v. k.); princip. in 2. Sent. (Fol. XIII. r. b. prop. 6.) Demzufolge ſind Mord und Diebſtahl nur deshalb Sünde, weil es Gott beliebt hat, ſie zu verbieten. Denn, heißt es weiter: Voluntas divina non est naturaliter lex sive regula . . . . Quod sicut voluntas divina potest non esse causa effectiva, sic ipsa potest non esse lex sive regula (*Ailli* princ. in 1. Sent. fol. VI, r d.). Als ob aus der Freiheit Gottes zu ſchaffen oder nicht zu ſchaffen folgte, daß es ihm auch frei ſtehe, das Böſe zu erlauben oder zu verbieten! Auch unter den verworfenen Sätzen des

allen Dingen wiſſen ſie nur eine Erklärung beizubringen — weil es Gott ſo will, wenn es Gott ſo wollte. Wenn es Gott ſo wollte, könnte man ſich durch den Haß gegen Gott größeres Verdienſt erwerben als durch die Liebe zu Gott.[1] Wenn es Gott ſo wollte, könnte man Gott lieben und ihn doch tödlich beleidigen.[2] Wenn es Gott ſo wollte, könnte man in der Gnade Gottes ſtehen, ohne die Gnade Gottes zu beſitzen.[3] Wenn es Gott ſo wollte, könnte man übernatürliche Verdienſte erwerben ohne die übernatürliche Anlage dazu.[4] Wenn es Gott ſo wollte, könnte man mit ſeinen rein natürlichen Kräften das ewige Leben erlangen.[5] Man ſieht, daß alles Übernatürliche für dieſe Männer ein leeres Wort iſt, wie ſich die verwegenſten unter ihnen ausdrücken, ein barer Schwindel.[6] Wie ein echter Nominaliſt mit dem Dogma von der Tranſubſtantiation zurecht kommen konnte, das iſt ſchwer zu begreifen. Der Glaubensakt wird hier

---

Johannes de Mirecuria vom Jahre 1347 findet ſich die Theſe (27): Quod odium proximi non est demeritorium, nisi quia prohibitum a Deo temporaliter. (*Denifle*, Chartularium II, 611. *Argentré*, Collectio I, I, 341 f.)

[1] Occam . . . concedit nec reputat inconveniens, quin voluntas creata possit meritorie Deum odire, quia Deus posset illud praecipere. (*Ailli* 1. Sent. q. 14. a. 3. fol. CCXII. v. d) Ebenſo ſagt Nicolaus de *Ultricuria* im Jahre 1346: Deus potest precipere rationali creature, quod habeat ipsum odio, et ipsa obediens plus meretur, quam si ipsum diligeret, quoniam hoc faceret cum majori conatu et magis contra propriam inclinationem. (*Argentré*, Collectio judiciorum I, I, 357. *Denifle*, Chartularium II, 584, 58.)

[2] Stat, quod aliquis diligat Deum super omnia, et tamen eadem dilectione mortaliter peccat . . . . . Stat, quod aliquis odiat Deum, et tamen in eodem actu mereatur. (*Ailli* l. 1. q. 2. a. 2. Paris. fol. LXVII, r. a. d.)

[3] Aliquis potest esse Deo acceptus et carus sine tali forma supranaturali inhaerente. (*Occam*, 1. Sent. d. 17. q. 1. N.)

[4] Non includit contradictionem, aliquem actum esse meritorium sine omni habitu supernaturali formaliter inhaerente. Quia nullus actus ex puris naturalibus nec ex quacumque causa creata potest esse meritorius (das behauptet auch keine Theologie), sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante. Et ideo, sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tanquam meritorium, quando elicitur ab habente charitatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis, etiam si non infundat caritatem. (*Occam*, Quodlib. 6. q. 2.) Man ſieht, wie wenig Luther nach dem Vorgang eines ſolchen Meiſters noch zu leiſten übrig blieb.

[5] Aliquis potest ex puris naturalibus mereri vitam aeternam. Der 11. von den im Jahre 1368 durch Erzbiſchof Simon Langham verworfenen Sätze. (*Argentré*, Collectio judiciorum, I, I, 388. Nat. *Alexander*, Hist. eccl. XV, 213.)

[6] Gratia juxta communiter ponentes est truffa, eo quod non est possibile aliquem (sic) talem esse. (Der 10. jener Sätze.)

zu einer mechanischen Unterwerfung. Selbst die übernatürlichen Tugenden und Tugendübungen sind nicht vom Menschen selbst in Kraft der Gnade geübte Werke, sondern menschliche Handlungen, nur daß ihnen die Gnade, die ja ohnehin den Menschen innerlich nicht umwandelt, einen gewissen übernatürlichen Anstrich verleiht. Doch das sind nur ein paar Beispiele, die lediglich zu dem Zweck angeführt sein sollen, damit man einigermaßen fühle, welche Gefährdung der Glaube hier leicht erleiden könne.

Die Nominalisten freilich retten sich jedesmal, nachdem sie die Schwierigkeiten bis auf den höchsten Punkt getrieben, und nachdem sie erklärt haben, diese seien schlechthin unlösbar, zuletzt wieder unter den Schutzmantel des Glaubens, und erklären zum Schluß, es bleibe nichts übrig, als sich dem Gebot des Glaubens und der Autorität der Kirche zu unterwerfen, wo man selber nichts begreifen und erklären könne. Und man hat auch kein Recht zu bezweifeln, daß manche unter ihnen — und es waren ja persönlich höchst ehrenwerte Männer unter ihnen — die Schwierigkeiten absichtlich übertreiben, nicht um den Glauben zu untergraben, sondern im Gegenteil gerade zu dem Zweck, um die Überschätzung der Vernunfttätigkeit zu verhindern, und um die Geister dann desto eher zur Flucht unter die Hut des Glaubens zu bewegen. Haben wir ja doch auch in unserer Zeit an den Traditionalisten dasselbe Bestreben erlebt. Jedoch ist unschwer einzusehen, daß dies ein höchst gewagtes Spiel ist. Denn mag dieser Gedankengang auch wirklich einmal oder das andere Mal zum gewünschten Ziel führen, wird es ohne Schaden abgehen, wenn eine so schwere Versuchung, und das ist sie, immer und immer wieder planmäßig an den Glauben herantritt?[1] Überdies wird hier der Verlaß auf den Glauben ein rein äußerlicher Notbehelf, mit dem die innere eigene Überzeugung nichts zu tun hat, eine gute Vorschule für Luthers Glauben. Der Zusammenhang zwischen äußerer Tat und innerer Überzeugung ist zerrissen, die Autorität wird zur lästigen Zuchtanstalt und Polizeigewalt. Lauter höchst bedenkliche Dinge, die bei Luther ihre schlimmen Früchte überreichlich trugen. Und was soll dann erst werden, wenn jemand diese Grundlehren des Nominalismus einmal nicht mehr bloß als leere Formalitäten

[1] Wir haben ein Beispiel hierfür gerade an Luther. In seinen nominalistischen Lehrern — er redet zunächst von Ailli — fand er immer den Satz: Die Vernunft sagt freilich so, aber wir müssen sie dem Glauben unterwerfen, denn die Kirche sagt so. Das gab ihm den letzten Stoß. Videns, quae esset Ecclesia, quae hoc determinasset, nempe Thomistica, hoc est Aristotelica, audacior factus sum. (Weim. VI, 508, 12; Opp. var. arg. V, 30.)

und als unschuldige Denkübungen versteht, sondern sie im Ernst auf die Glaubenslehren anwendet und gegen diese selber kehrt?

12. Das aber tat Luther im bittersten Ernst. Damit nahm die Sache eine andere Wendung. Luther war Nominalist. Er rühmt sich zumal, Schüler Occams zu sein.[1] Unter den wenigen Scholastikern, die er einigermaßen studiert hat, stehen neben Occam besonders Ailli und Biel, abermals zwei Nominalisten. Wie viel Luther vom Nominalismus oder, wie er sagt, vom Terminismus mag verstanden haben, soll dahingestellt bleiben. Jedenfalls zeigt das, was er hierüber sagt,[2] daß er diese Lehre durchaus nicht als bloße Schullehre verstand, sondern daß er, entsprechend seiner ganzen Natur, von ihr massiv praktische Anwendung macht.

---

[1] Terministen hieß man eine Sekte in den hohen Schulen, unter welchen ich auch gewesen (Förstemann IV, 385; Erl. 62, 113). Zu Anfang seines Auftretens, 1520, sagt Luther: Sum Occanicae factionis, doch spottet er bereits über diese Moria (Weim. VI, 600; Opp. var. arg. V, 137; vgl. Weim. VI, 195; Opp. var. arg. IV, 205). Und noch 1530 schreibt er: Occam, mein lieber Meister (Erl. 24, 347; vgl. Occam, magister meus, *Cordatus* 165, no. 681). Er sagt von diesem im Jahre 1520: Wilhelmus Occam, Scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus (Weim. VI, 183; Opp. var. arg. IV, 188). Und selbst später, da er schon auch dessen Schattenseiten zugesteht, ist ihm der Meister Studiosus methodi ingeniosissimus (*Lauterbach* 18; *Bindseil* Colloquia III, 270), summus Dialecticus (*Cordatus* 165, n. 681; *Bindseil* III, 138), der ingenio vicerat omnes et confutaverat reliquas vias (Systeme) omnes (*Kroker* 173, 280; *Loesche*, Analecta 87, no. 74). Mit allem dem ist natürlich noch lange nicht bewiesen, daß Luther in Occam ernstliche Studien gemacht habe; er hat ihn wahrscheinlich ebenso wenig gründlich kennen gelernt wie irgend einen andern Scholastiker. Verhältnismäßig am meisten scheint er (neben Ailli) Biel benützt zu haben, weshalb er und seine Gesinnungsgenossen den Namen Gabrielisten trugen (Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen 91. 93. 94); seine Kenntnis von Occam bezog er wohl zumeist nur aus dieser Quelle. Allmählich ging Luther freilich über Occam und über Biel weit hinaus; gleichwohl sagt er: Ich behalte noch die Bucher, die mich also gemartert haben (Lauterbach 18. Förstemann IV, 388. Erl. 62, 116). — Melanchthon hat raschere Wandlungen durchgemacht, denn schon 1521 schreibt er: Tu vero, Ockame, deliciae quondam nostrae (C. R. I, 321).

[2] Eine ganze Abhandlung über die Art Luthers zu philosophieren und zu disputieren ersetzen seine Worte, die er an eine kurze Erklärung über den Terminismus hängt: Aber es müssen jetzund in dieser Sache heißen Terministen, die in terminis propriis, mit eigentlichen und eigen Worten von einem Ding reden, wie sie an ihnen selbs lauten und heißen, und die Wort nicht fremde und wilde deuten, sonst heißt mans werklich davon reden (= sonst müßte man ihnen befehlen so davon zu reden, wie es für ihr Handwerk ziemt). Als, mit einem Zimmermann muß ich in seinen terminis und mit solchen Worten reden, wie sie in ihrem Handwerk genannt und bräuchlich sind. (Förstemann IV, 385 f. Erl 62, 114.) Gewiß, Luther spricht wie ein Zimmermann!

Zum Philosophen war Luther ohnehin geeignet wie die Kanone zum Flötenblasen. Wo er aber anfing, praktisch und für die Praxis zu philosophieren, da hatte das Vergnügen an Seifenblasen ein Ende. Für sein Denken waren die platonischen Ideen Ziegelsteine und Holzklötze, aus denen Gott die Welt zusammengezimmert hatte, und die arbor Porphyriana war ihm eine knorrige Eiche, von deren Ästen er Prügel brach, um die Parisischen und Löwenschen Esel windelweich zu schlagen und dem Papsttum alle Knochen zu brechen. In dieser Denkweise eignete er sich auch den Nominalismus an. Wo Occam nur auf dem Gedankenseil tanzte, da sprang Luther, wie Lagarde sagt, mit genagelten Holzschuhen drein. Was für den Meister nur eine Denkübung war, das galt dem Schüler als Sturmbock, um die Mauern des Glaubens zu brechen. *Den Nominalismus aber so plump und klotzig in die christliche Praxis einführen, hieß der Häresie Tür und Tor öffnen.*

13. Sobald man den Nominalismus im Ernst nimmt und nicht als bloße Denkübung, ist die *Trennung von Natur und Übernatur* ausgemachte Tatsache. Das war denn auch das erste, das wichtigste und das folgenschwerste Ergebnis des Schrittes, den Luther tat. Die Folgen davon waren so weittragend und so unerschöpflich, daß es lange dauerte, fast möchte man sagen, bis auf die Entwickelung von heute, ehe die ganze Bedeutung davon klar wurde. Es trifft aber auch hier der philosophische Grundsatz zu: Die oberste Zweckursache ist immer das, was sich am letzten verwirklicht.[1]

Die Nominalisten mochten darüber nicht wenig ungehalten sein und sich, wie das in ähnlichen Fällen immer Brauch ist, damit zu rechtfertigen suchen, daß sie Luther vorwarfen, er habe sie nicht verstanden. Er hat in der Tat vom Nominalismus im Ganzen nicht viel mehr verstanden als von der Theologie überhaupt. In diesem Stück hat er ihn aber verstanden, sicher nicht vollständig, jedoch genügend. Was sie ihm zum Vorwurf machen konnten, das war diesmal einzig dies, daß er *zur Tat machte, was bei ihnen Wort blieb.* Sie trieben Kritik um der Kritik willen, er trieb sie fürs Leben. Sie meinten, ihre Aufgabe erfüllt zu haben, wenn sie auf dem Papier und hinter den verschlossenen Türen der Hörsäle ihren Scharfsinn an allen Glaubenslehren geübt hatten. Er riß die Tore der Kirche auf und rief ihre Lehren ins Volk hinaus. Sie schlossen ihre gelehrten Abhandlungen mit dem Wort der Verwegenheit und der Hilflosigkeit

[1] Quod primum est in intentione, ultimum est in executione.

zugleich: Die Natur kann allerdings nicht anders als mit der Übernatur Krieg anfangen, drum müssen wir uns eben dem Glauben fügen, damit dieser Krieg nicht alles Übernatürliche vernichte. Ihm schien aus dem allen eher der Satz zu folgen: Kein Wort mehr vom Übernatürlichen! Der Krieg muß bis zur Vernichtung alles bisherigen Glaubens an das Übernatürliche geführt werden.

Das sagte er nun wohl nicht mit ausdrücklichen Worten. Er besaß nicht einmal theologische Einsicht genug, um sich das selber ganz klar zu machen. Aber ohne daß er die volle Tragweite seiner Worte und seiner Schritte faßte, hat er wenigstens den Riß, den jene nur theoretisch machten und dann wieder verklebten, praktisch gemacht und unwiderruflich ausgeführt.

14. Somit waren jetzt drei Ideen ins öffentliche Leben eingeführt, die bisher nur innerhalb der Schulen von verwegenen Geistern gelehrt oder doch als denkbar waren erörtert worden.

Das erste ist der verhängnisvolle Gedanke von der Unvereinbarkeit der natürlichen und der übernatürlichen Wahrheiten. Dieser Gedanke spukte seit langem in den Geistern[1] und hat wohl ganz

---

[1] Die von Abälard und von Gilbert de la Porrée ausgestreute Saat wucherte immer wieder fort, und trieb um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter dem doppelten Einfluß des Widerstandes gegen die Scholastik und des Hasses gegen die Orden üppige Früchte. Unter den bekannten 219 Sätzen, die am 7. März 1277 (man zählte noch 1276) verurteilt wurden, sind nicht wenige, die den krassesten Rationalismus, ja den baren Deismus, vertreten. Z. B. 145: Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes. 146: Quod possibile vel impossibile simpliciter, i. e. omnibus modis, est possibile vel impossibile secundum philosophiam. 147: Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio. Dazu bemerkt die Zensur: Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur. 151: Quod ad hoc, quod homo habeat aliquam certitudinem alicujus conclusionis, oportet, quod sit fundatus supra principia per se nota. 152: Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis. 153: Quod nichil plus scitur propter scire theologiam. 154: Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. (*Denifle*, Chartularium I, 551 f.) Aber trotz der wiederholten Verurteilungen dauerten diese Irrtümer fort und entwickelten sich zu einer grundsätzlichen Bekämpfung der geringschätzig so genannten „Gläubigen" (Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter II, 165 ff. *Mandonnet*, Siger de Brabant, LXIX f.) Ailli führt den Satz an — es scheint nicht, daß er ihn selbst angenommen habe, er weiß aber auch nichts dagegen zu sagen: et alia multa, quae apparent manifeste contra rationem et quorum opposita apparent consona rationi (Principium in 2. Sent. Paris. fol. XIII, v. [2]). In allen diesen Fällen führte die Ansicht von der Unverein-

besonders dazu beigetragen, die Freudigkeit und die Festigkeit des Glaubens zu erschüttern. Schon früher hatten ihn die mittelalterlichen Freigeister — man nannte sie gewöhnlich Averroisten[1] — in der Form von der sogenannten doppelten Wahrheit vorgetragen. Eine doppelte Wahrheit gibt es freilich, eine natürliche und eine übernatürliche, nur widerstreiten sich diese beiden nicht. Gerade das ist es aber, was jene mit ihrem Ausdruck sagen wollten. Sie behaupteten, daß etwas philosophisch wahr und theologisch falsch oder umgekehrt, daß etwas theologisch wahr, philosophisch aber falsch sein könne.[2] Diese Formel lehnten allerdings die Nominalisten ab.[3] Das hinderte sie aber nicht zu behaupten, man könne die Glaubenswahrheiten nicht bloß der Vernunft nicht zugänglich machen, sondern die Vernunft müsse sich, wenn sie auf deren Untersuchung eingehe, zum mindesten in lauter Zweifel verlieren, vielfach sogar zu dem Satz verstehen, von ihrem Standpunkt aus spreche alles dagegen. Man sollte meinen, sie

---

barkeit der Philosophie und der Theologie zu versuchen, die Theologie entweder ganz zu unterdrücken, oder sie doch unter die Oberherrschaft der Philosophie zu beugen. Es konnte aber auch ins Gegenteil umschlagen. Dies findet sich besonders schroff ausgedrückt bei Goch, der daraus eine gründliche Verachtung gegen die Philosophie schöpfte, auch in diesem Stück ein Lehrer Luthers (Ullman, Reformatoren vor der Reformation I, 37 ff. Protest. Real-Enzykl. VI[3] 742. Kirchen-Lex. VI[2] 1680).

[1] Man muß bei dem Namen Averroisten nicht immer an die eigentlichen Vertreter des Averroismus denken. Das Wort bezeichnet, wie der Ausdruck Epikuräer (s. Lutherpsychologie[2], 9 f.), sehr oft Freigeister im weitesten Sinn, wie später der Begriff Deisten. Es gehörte im Mittelalter, zumal am Hof Friedrichs II., zum guten Ton, Averroist, d. h. freisinnig zu sein (Renan, Averroes[3], 278 ff., 286 ff, 292 ff., 416 ff. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung II, 49 ff. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters II, 924 ff. Kirchen-Lex. I[2], 1745), und namentlich Haß gegen die Theologie an den Tag zu legen (Renan 274 f.). Zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts gilt dies ganz besonders für Norditalien, zumal für Venedig und Padua. Man nannte dort Averroismus, was man sonst unter Aufklärung versteht (Renan 322 ff. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums I[2], 89 ff; Stöckl II, 925, III, 202 ff.).

[2] Schon im Jahre 1277 (1276) faßt Bischof Stephan von Paris den Inhalt jener berüchtigten 219 Sätze in die Worte zusammen: Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates. (*Denifle*, Chartularium I, 543.) Und in der Tat sagt die 184. These: Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem. (Siehe zum ganzen *Mandonnet*, Siger de Brabant CCXXVIII ff.) Gegen Ende des 15. Jahrhunderts trat diese Lehre von der doppelten Wahrheit entschiedener auf als je. Deshalb wurde sie von Leo X. durch die Konstitution Apostolici Regiminis auf dem 5. Laterankonzil neuerdings verworfen (Mansi XXXII, 842 f Raynald 1513, n. 92. 93).

[3] Veritates theologicae .... omnes sunt probabiles .... secundum quid. (*Ailli* 1. Sent. q. 1. a. 2. Paris. fol. XLII, v. [2].)

hätten dann, wenn sie konsequent dachten, unvermeidlich dem Averroismus zustimmen müssen. Sie fanden aber einen Ausweg, würdig ihres Systems, um nicht den Widerspruch der beiden Wahrheiten, der natürlichen und der übernatürlichen, behaupten zu müssen: sie brachen einfach beiden Wahrheiten die Spitze ab und erschütterten in ihrem Skeptizismus den Glauben sowohl an die natürliche als an die übernatürliche Erkenntnis, dann kamen sie durch die Klippen hindurch als die Aale, die sie immer waren.

Mit den natürlichen Wahrheiten, soweit sie das religiöse Gebiet betreffen, machten sie kurzen Prozeß. Allen Aussprüchen der Schrift, der Väter, der Theologie zum Trotz leugneten sie, daß man durch die natürliche Vernunft Gott mit Sicherheit erkennen und sein Dasein beweisen könne. Dies ist ein Satz, der bei ihnen immer wiederkehrt, wie in neuerer Zeit bei den Traditionalisten und bei den Neukantianern, ein Satz, der, wenn er Gültigkeit hätte, selbstverständlich jede Verhandlung über religiöse Dinge mit Menschen, die noch nicht den Glauben haben, sondern erst zum Glauben geführt werden sollen, schlechterdings unmöglich machen müßte. Wir brauchen uns dann nicht darüber zu verwundern, daß in den Kreisen der verwandten mittelalterlichen Rationalisten, sei es der nominalistischen, sei es der realistischen, zuletzt alle Grundlagen der natürlichen Religion, ja selbst der natürlichen Ethik angegriffen werden.[1]

Minder radikal durften die Nominalisten mit den übernatürlichen Wahrheiten umgehen, wollten sie nicht völlig aus der Kirche

---

[1] Unter jenen 219 Sätzen heißt es: Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili (25). Quod sine agente proprio, ut patre et homine, non posset fieri homo a Deo (35). Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere (48). Quod Deum necesse est facere, quicquid immediate fit ab ipso (53). Quod plures sunt motores primi (66). Quod omne, quod non habet materiam, est eternum (80). Quod humanitas (der allgemeine Begriff) non est forma rei, sed rationis (also Nominalismus 104). Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus (144. Also nicht bloß Ausschluß der übernatürlichen, sondern selbst der sittlichen Tugenden). Quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur (160). Quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum, et semper majorem (164). Quod non est possibile esse peccatum in potentiis anime superioribus; et ita peccatum fit passione, non voluntate (165). Quod continentia non est essentialiter virtus (168). Quod humilitas, prout quis non ostentat ea, que habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus (171). Quod non est verum, quod aliquid fiat ex nichilo, neque factum sit in prima creatione (185). Quod in causis efficientibus causa secunda habet actionem, quam non accepit a causa prima (198). (*Denifle*, Chartularium I, 544 ff.)

ausscheiden. Hier mußten sie sich darauf beschränken, das Gebiet des Übernatürlichen einzuengen und den Begriff des Übernatürlichen selbst nach Möglichkeit zu entleeren und zu verwässern. Wie sehr sie darauf bedacht waren, zeigt ihre ganze Theologie. Wir müßten so ziemlich alle Abschnitte der Glaubenslehre durchgehen, wollten wir das im einzelnen verfolgen.[1] Überall, in der Lehre von der Rechtfertigung und von der Gnade, in der von den Tugenden, vom Glauben und von der Liebe, ganz besonders in der Lehre von den Sakramenten, geht ihr Bestreben darauf hinaus, das Übernatürliche, so weit nur immer möglich, zu verdrängen. Das was Leibniz und Maupertuis das Gesetz des kleinsten Kraftaufwandes nennen, beherrscht das nominalistische Denken sogar dort, wo es sich um die Erklärung des Verhältnisses von Natur und Übernatur handelt. Die Scholastik sagt freilich auch, man dürfe auf dem Gebiet der Übernatur das Wunderbare und das Übernatürliche nicht ohne Not vergrößern.[2]

---

[1] Hierfür hat Denifle im ersten Band Beispiele in Menge angeführt. So z. B. I[2] 535. 546. 549. 575. 582. 585. 591 ff. 594. 600 ff. 607 ff. 610 f. Dazu liefern auch die oben angeführten 219 Sätze ihren reichlichen Beitrag. Z. B. Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendam certitudinem alicujus questionis (150). Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis (152). Quod nichil plus scitur propter scire theologiam (153). Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum (154.) Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis (174). Quod lex christiana impedit addiscere (175). Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia (176). Quod non sunt possibiles alie virtutes, nisi acquisite vel innate (177). Quod non est orandum (180). Quod finis terribilium est mors (178). Quod anima separata nullo modo patitur ab igne (19).

[2] Beim hl. Thomas findet sich der Gedanke sehr oft in verschiedener Form: Ubi unum sufficit, aliud superflue existit; ad id, quod potest fieri per unum, superfluum est plura ponere; quod fieri potest per pauciora, superfluum est, si fiat per plura u. dgl. m. (S. die Stellen bei Schütz, Thomas-Lexikon [2], 295. 307. 513 ff. 600.) Es ist aber auffallend, daß Thomas selber den Satz nur sehr selten verwendet; z. B. C. G. 1, 42, 3. Sonst führt er ihn stets nur aus dem Mund anderer an, ohne sich auf ihn selber einzulassen. Der Grund liegt offenbar darin, daß der Satz, der an sich sehr richtig ist, wenn er auf Dinge angewandt wird, die innerhalb derselben Ordnung liegen, sehr schieflautend und verderblich wird, sobald man ihn auf das Verhältnis der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung, also z. B. zur Leugnung oder zur Verminderung der Wunder anwendet. In diesem Sinn fehlt z. B. die 33 These vom Jahre 1277: Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam (*Denifle*, Chartularium I, 545). Ein anderes Beispiel führt Luther selbst aus Ailli an: Dedit mihi quondam, cum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis, Libro sententiarum 4. acutissime disputans, multo probabilius esse et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis verumque vinum, non autem sola accidentia esse astruerentur, nisi Ecclesia determinasset contrarium. (De captiv. Babyl. Weim. VI, 508; Opp. var. arg. V, 29 f.)

Sie bemerkt aber ausdrücklich, daß dieser Grundsatz nur gilt innerhalb der gleichen Ordnung, d. h. innerhalb der natürlichen Ordnung, oder innerhalb der übernatürlichen Welt, nachdem diese einmal anerkannt ist.[1] Die Nominalisten wenden ihn aber an, um das Übernatürliche selber, wenn nicht hinwegzuleugnen, so doch einzuschränken.[2] Wenn man ihre Auffassung gelten läßt, müßte man Gott selbst das Recht abstreiten, auf außerordentlichem Weg und durch übernatürliche Mittel etwas zu bewerkstelligen, was er auch auf gewöhnliche Weise zustande bringen kann. Unsere heutige biblische und geschichtliche Kritik ist auch hierin echt nominalistisch.

15. Indem Luther aus seinen nominalistischen Anschauungen die Grundlage für eine neue Gestaltung der Religion machte, übernahm er die eben dargestellten drei Gedanken ohne allen und jeden Rückhalt. Von der Aalsnatur des Nominalismus hatte er nichts an sich; wäre er Totemist gewesen, sein heiliges Tier wäre jedenfalls der Ur oder der Bär gewesen. Er konnte freilich auch leichter mit urwaldwüchsiger Rücksichtslosigkeit alle Verhaue durchbrechen als Occam oder Ailli, da er die Tragweite der von ihm eingeschlagenen Richtung nicht ermaß, während jene, philosophisch und theologisch gebildet, die Folgen stets vor Augen hatten. Mit seiner ganzen Sorglosigkeit tat er den entscheidenden Schritt, mit dem die Reformation unwiederbringlich den Zusammenhang zwischen ihr und dem von Christus gestifteten Christentum abgebrochen hat.

Der Herr hat seine Stiftung als die sichtbare Verbindung von Himmel und Erde beschrieben. „Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen, dort, wo der Sohn

---

[1] So sagt Thomas: In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae (C. G. 3, 156). Natura nihil facit frustra (C. G. 2, 55. S. hierzu *Signorello*, Lexicon peripateticum, 103 und 118, und Schütz [2], 330). Von der übernatürlichen Ordnung und innerhalb dieser sagt Scotus: Concedo, quod etiam in creditis non sunt plura ponenda sine necessitate, nec plura miracula quam oportet (4. d. 11, q. 3, 14). Ganz besonders vorsichtig geht Bonaventura mit dem angezogenen Satz um: Istud verum est et locum habet, quando per unum potest ita fieri ut per plura (4. d. 24, p. 2. a. 1. q. 2, 4); hoc est verum, si aeque intense valeat (4. d. 33. a. 2. q. 2, 4).

[2] Es wäre ja ganz in der Ordnung gewesen, hätte sich Occam an seinen Lieblingssatz erinnert, um die gewiß unnötige Annahme einer doppelten Seele im Menschen zu vermeiden. (S. hierzu *Altenstaig*, Lexicon theolog. ed. Venet. 1583. fol. 178. r. [1].) Aber was er hier übersehen hat, das wendet er am unrechten Ort desto lieber an. S. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, 992. 1015; *Hauréau*, Hist. de la philosophie scholastique II, II, 382. 408. *Canella*, Nominalismo 154 ff. 190 f.

des Menschen ist" (Joh. 1, 51). Auf diesem Satz ruht die ganze katholische Lehre von der Einheit des Diesseits und des Jenseits in der Kirche Jesu Christi. Mit ihm hat Luther gebrochen, und zwar nicht bloß im Sinne des Nominalismus, sondern in dem des Averroismus,[1] ja noch darüber hinaus. Von einem Zusammenhang zwischen Natur und Übernatur ist bei ihm keine Rede mehr.

Sind aber zwei Lebensgefährten getrennt und gegen einander verhetzt, zwei Teile, die auf die innigste Verbindung mit einander angewiesen sind, wie Mann und Weib in der Ehe, um das Bild des Apostels zu gebrauchen (Eph. 5, 23. 25), dann nimmt jeder Schaden, wie das bei jeder Ehescheidung und bei jeder Verwandlung der Freundschaft in Feindschaft unvermeidlich wird. Nimmt sich aber ein Mann wie Luther um das Amt des Advokaten in einer so heikeln Sache an, dann weiß man zum vorhinein, was die Folge sein wird. Dann wird das Übernatürliche kurzweg aus der Welt hinausgewiesen. Es mag dann in magischer Weise von oben herab seine Wirkung tun, ohne daß der Mensch eine Hand zu rühren braucht, oder als Spuk von unten herauf sich lästig bemerkbar machen, das eine will ihm Luther nicht verwehren, das andere kann er ihm nicht verbieten, nur hat er dem Menschen jede Möglichkeit abgeschnitten, sich der wohltätigen Hilfe des Übernatürlichen zu versichern und gefährliche Einwirkungen aus dem Jenseits zu bannen. Noch schlimmer ergeht es dem Natürlichen. Nachdem das Übernatür-

[1] Man sollte meinen, wenigstens die Lehre von der doppelten Wahrheit sei für Luther ein Ding der Unmöglichkeit. Denn wenn er die Vernunft so behandelt, wie er es zu tun gewohnt ist, so kann er doch nicht wohl deren Rechte denen des Glaubens selbständig gegenüberstellen. Aber was ist bei Luther unmöglich, wenn es sich um krasse Widersprüche handelt? So hat er denn auch die Irrlehre von der doppelten Wahrheit nach dem Sinn des schroffsten Averroismus und Relativismus in einer Disputation vom 11. Januar 1539 durchgeführt. In theologia verum est, verbum esse caro factum, in philosophia simpliciter impossibile et absurdum. (2). Sorbona, mater errorum, pessime definivit, idem esse verum in philosophia et theologia (4). Impieque damnavit eos, qui contrarium disputaverunt (5). Nam hac sententia abominabili docuit captivare articulos fidei sub judicium rationis humanae! (6) . . Impingit quidem theologia in philosophiae regulas, sed ipsa vicissim magis in theologiae regulas (15). Cogimur tamen etiam in aliis artibus negare, quod idem sit verum in omnibus (29). Denique aliquid est verum in una parte philosophiae, quod tamen falsum est in alia parte philosophiae (36). Ita per singula artificia vel potius opera si transeas, nunquam invenias, idem esse verum in omnibus (38). Quanto minus potest idem esse verum in philosophia et theologia, quarum distinctio in infinitum major est quam artium et operum (39). Drews, Disputationen Dr. M. Luthers, 487 ff. Walch X, 1396 ff.

liche mit dem Natürlichen so eng verwachsen war wie das wilde Pfropfreis mit dem edlen Stamm (Röm. 11, 17. 24), kann eine Trennung nicht eine einfache Scheidung bleiben, sondern sie muß zur Zerreißung und damit zur Verwundung, zur schweren Beschädigung werden, gerade so, wie es bei dem Sündenfall geschah. Demgemäß kann die Auffassung, die Luther eingeführt hat, nicht dabei stehen bleiben, daß sie die Natur bloß als beraubt der übernatürlichen Hilfe darstellt, sondern sie muß die Natur so tief herabsetzen, als nur immer möglich. Das läßt sich auch Luther nicht zweimal sagen, denn in solchen Dingen ist er Meister. Die Vernunft erklärt er als verkommen und der Wahrheit gefährlich in Ausdrücken, die ein anständiger Mensch nicht nachsagt;[1] ihre höchste Leistung, die Philosophie, ist ihm der schlimmste Mißbrauch, der mit ihr getrieben werden kann. Den freien Willen leugnet er völlig in allen Dingen, die nicht rein das irdische Leben, „Kühemelken und Säuetreiben", betreffen. Das alles sind Übertreibungen, genau wie seine Lehre von der Erbsünde, aber sie entsprechen Luthers Charakter.

16. In dieser Trennung des Natürlichen vom Übernatürlichen haben wir also den Grundgedanken der Reformation, das Wesen des Luthertums, ausgesprochen.

Von hier aus allein erklärt sich auch die Denkrichtung und das Urteil aller derer, die den Geist des Luthertums in sich aufgenommen haben. Wer dies nicht würdigt, der kann es nur dem bösen Willen zuschreiben, wenn immer wieder, und heute noch ebenso gut wie im Zeitalter des Flacius Illyricus, die schimpflichen Anklagen auf Magie, auf Pelagianismus, auf Werkheiligkeit, auf Sakramentalismus und Sacerdotalismus, auf Menschensatzungen und Menschenvergötterung gegen die katholische Lehre erhoben werden. Aber das ist nicht immer absichtliche Verunglimpfung — manchmal ist es schon auch dies —, sondern es ist die Folge aus der ganzen Geistesrichtung des Luthertums.

Die katholische Denkweise ruht auf der Lehre von dem Erlöser Jesus Christus und ist einfach die Anwendung aus dem Dogma von seiner Person und seinem Werk. Zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, unzertrennlich, unvermischt, vereinigt in der einen Person, eine erlösende Tätigkeit durch das gemeinsame Zusammenwirken der einen wie der andern Natur, eine das Erlösungswerk fortsetzende Stiftung mit einer Autorität, mit Einrichtungen und mit Heilsmitteln, welche die Menschwerdung, d. h. die Verbindung des Göttlichen

[1] Die hierher gehörigen Stellen anzuführen wollen wir uns ersparen.

und des Menschlichen, in ähnlicher Weise fortführen, wie die Welterhaltung die Weltschöpfung, ein Priestertum, dessen sich Gott bedient, um seine Gaben an die Menschen, und der Mensch, um seinen Dienst an Gott zu vermitteln, das ist die katholische Lehre, das katholische Leben, die katholische Kirche. Das Natürliche wird nicht mit dem Übernatürlichen vermengt, so wenig die Grenzen zwischen Leib und Seele verwischt werden, aber beide werden zu einer lebendigen Einheit verbunden wie Leib und Seele zum lebenden Menschen.

Dieser Auffassung, aus der sich alles erklärt, was wahrhaft katholisch ist, hat sich das Luthertum entfremdet bis zu einem Grad, daß es ihm einfach unmöglich ist, sich in sie hineinzudenken. Seine Grundanschauung ist die des heidnischen Dichters: Gott rettet keinen Menschen durch Menschen.[1] Will einer gerettet werden, so muß er das selber mit Gott abmachen, von Menschen kann er keine Hilfe erwarten. Eine wahrhaft trostlose Weltanschauung! Die Sünde hat der Mensch in die Welt gebracht, und seitdem leidet die ganze Menschheit unter dem Fluch, die sie dem Stammvater verdankt. Elend und Unheil kann jeder über den Nächsten bringen. Nur ein Werkzeug zum Heil kann keiner dem andern sein. So haben wir von dem Zusammenhang mit der Menschheit nur Verderben, aber keinen Segen. Homo homini lupus, homo homini daemon.[2] Diese Worte läßt das Lutherum gelten. Daß aber einer auch im Namen Gottes dem andern zum Heil werden könne, das Wort: Homo homini Deus,[3] das verwirft es entschieden. Gott rettet nicht durch menschliche Vermittlung. Gott spricht nicht durch Menschen, Gott hilft nicht auf menschliche Weise und gibt seine Gnade nicht durch natürliche Mittel; jeder muß allein auf eigene Rechnung und auf eigene Gefahr suchen, wie er mit Gott zurecht kommt; andere können ihm nicht beistehen, und er selber ist unfähig, etwas zu tun — das ist die Heilslehre des Luthertums, engherziger und niedriger als die Lebensauffassung der edleren unter den Heiden.[4]

---

[1] Οὐδεὶς δι' ἀνθρώπου θεὸς σώζει, γύναι, ἑτέρου δι' ἕτερον . . . (*Menandri*, Fragmenta ed. Didot p. 24. *Justin*, Monarchia c. 5. Migne, Patrol. Gr. VI, 320 d.). Vgl. hierzu Weiß, Apologie III[4] 496.

[2] Über den Ursprung dieser Sätze s. *Erasmus*, Adagia (Opp. 1703. II, 55. d.). *Novarinus*, Adagia SS. Patrum 1651. II, 488. n. 2098.

[3] Über diesen Satz *Erasmus* (II. 53 sq.). *Novarinus* II, 468, n. 1980. *Harbottle*, Dictionary of Quotations Classical, 88.

[4] In einem Brief Plato's an Archytas von Tarent heißt es: αλλὰ κἀκεῖνο δεῖ σε ἐνθυμεῖσθαι, ὅτι ἕκαστος ἡμῶν οὐχ αὑτῷ μόνον γέγονεν, ἀλλὰ τῆς γενέσεως ἡμῶν τὸ

17. Aus dieser obersten Grundauffassung folgen alle Lehren des Luthertums, soweit nicht die Inkonsequenz Luthers oder die Logik der Tatsachen und die unüberwindliche Not Abweichungen mit sich bringt.

Der Gedanke an eine Autorität ist im Luthertum unfaßlich, man müßte nur die rein äußerliche Unterordnung, die Zwang oder Vorteil nahe legen, mit diesem Namen bezeichnen wollen. Eine Autorität im eigentlichen Sinn kann man nur dort anerkennen, wo der Mensch als Stellvertreter Gottes, wo im Menschen eine mitgeteilte göttliche Macht zu befehlen, zu leiten, zu lehren und Gnaden zu spenden angenommen wird. Das alles ist dem Luthertum unmöglich und allen denen, die diesen Geist besitzen. Wer das zugibt, der ist kein Protestant mehr. Tatsächlich ist auch für den Protestantismus das, was ihm an der katholischen Denkweise am anstößigsten erscheint, das Prinzip der Autorität. Der Katholik gilt ihm als innerlich unfrei, als Sklavenseele, die Verzicht auf sich selber geleistet habe, als Knecht der Menschen und der Menschensatzungen. Umgekehrt ist aber auch für die Autonomie, die das Luthertum jedem einzelnen als reichsunmittelbarem Standesherrn im Reich Gottes zuschreibt, der Katholik unempfänglich, er würde sonst aufhören, Katholik zu sein.

Wenn aber keine göttliche Autorität durch den Menschen spricht, so kann es auch keine göttlichen Gebote und keine göttlichen Einrichtungen geben, also auch umgekehrt keinen Gehorsam, der aus innerster Überzeugung durch Erfüllung menschlicher Anordnungen an Gott geleistet wird. Von einem Verständnis für das Ordensleben, das ja nur die volle Hingabe des ganzen Menschen, des inneren wie des äußeren, durch den Gehorsam an Gott ist, kann hier keine Rede sein.

Am allerwenigsten aber versteht der Geist des Luthertums die Unterwerfung des Geistes durch den Gehorsam des Glaubens unter die gegebenen Dogmen. Eine äußerliche Unterordnung unter die kirchliche Disziplin, selbst eine, die mit Unterdrückung der gegenteiligen Überzeugung verbunden ist, also ein „silentium obsequiosum“, wie die Jansenisten sagten, findet er aus äußerlichen Rücksichten begreiflich. Aber daß sich der Geist selbst innerlich, und zwar mit vollster Überzeugung aus Gehorsam gegen Gott dem anschließe, was ihm die von Gott gesetzte und mit Gottes Vollmacht bekleidete Autorität als göttliche Wahrheit vorstellt, das

---

μέν τι ἡ πατρὶς μερίζεται, τὸ δέ τι οἱ γεννήσαντες, τὸ δὲ οἱ λοιποὶ φίλοι, πολλὰ δὲ κατοῖς καιροῖς δίδοται τοῖς τὸν βίον ἡμῶν καταλαμβάνουσι. (358 a.)

vermag er nicht zu fassen. Es ist das auch nur selbstverständlich, da er keine göttliche Autorität in menschlicher Gestalt zugesteht.

Und endlich kann das Luthertum ein Zusammenwirken des einzelnen Menschen mit der göttlichen Gnade abermals nicht annehmen. Gott allein kann uns helfen, da es eine menschliche Vermittlung zwischen ihm und uns nicht gibt. Er muß uns aber auch helfen, und zwar er allein. Denn wenn das lebendige Band zwischen Natur und Übernatur gelöst ist, so wird die Natur gelähmt, wie der Körper, dessen Verbindung mit der Seele gestört oder ganz unterbrochen ist. Von da aus wird es begreiflich, daß Luther auf den sonst unerklärlichen Satz verfallen konnte, die Leugnung der menschlichen Freiheit in allen Dingen des Heiles sei die wichtigste aller Lehren, und das Luthertum müsse fallen, wenn es davon abgehen wollte.[1] Gewiß und nichts gewisser als dieses. Es müßte sonst ein Zusammenwirken des Menschen mit der Gnade, der Natur mit der Übernatur, zugestehen und damit hätte es seinen wahren Kern preisgegeben.

18. Ist aber eine lebendige Verbindung verschiedener Bestandteile aufgehoben; ist, um ein Beispiel zu nehmen, die Einigung von Leib und Seele gelöst, so fällt der Leib nicht bloß in sein natürliches Sein zurück, sondern er zerfällt in seine Bestandteile, da das einigende Band gewichen ist. Das ist der naturgemäße Gang der Entwicklung auf allen Gebieten, die zum Wesen des Christentums gehören, sobald die Verbindung mit der Übernatur gelöst ist. Die Trennung führt naturnotwendig zum Zerfall, wo die Seele, das Übernatürliche, vom Natürlichen geschieden ist. Man vergegenwärtige sich nur, was aus der Ehe geworden ist, seitdem sie Luther zu einem rein weltlichen Handel gemacht hat. Dieses einzige Beispiel könnte mehr als genügen, um dies zu erhärten. Die Geschichte des Luthertums, diesmal auch die des Protestantismus, bietet übrigens noch viele andere Beweise für die Wahrheit des Gesagten. Sie ist die Geschichte ununterbrochener Auflösung. Das Übernatürliche, erst nur von der lebendigen Verbindung mit dem Natürlichen gelöst, entschwindet ganz und macht dem barsten Rationalismus

[1] Ita vides, hoc problema esse partem alteram totius summae Christianarum rerum, in quo pendet et periclitatur cognitio sui ipsius, cognitio et gloria Dei. (Weim. XVIII, 614. Opp. var. arg. VII, 132.) Am Schluß sagt er zu Erasmus: Deinde et hoc in te vehementer laudo et praedico, quod solus prae omnibus rem ipsam es aggressus, hoc est, summam causae, nec me fatigaris alienis illis causis de papatu (!), purgatorio, indulgentiis, ac similibus nugis potius quam causis, in quibus me hactenus omnes fere venati sunt frustra (XVIII, 786; VII, 367).

und Naturalismus Platz. Die Bibel wird bald zu einem Buch, dem nicht einmal mehr geschichtliche Wahrheit und gewöhnlicher Menschenverstand zugetraut wird. Das Christentum wird zur reinen Diesseitigkeitsreligion und zuletzt zu einer Ethik, die Not hat, mit der natürlichen Ethik den Wettkampf zu bestehen. Und was aus der Person Christi geworden ist, davon ist besser nicht zu reden.

19. Zuerst und am auffälligsten ergab sich dies alles in der Lehre von der Kirche und in dem Geschick, dem diese mit unabweisbarer Notwendigkeit unterlag.

Wie sich uns gezeigt hat, weiß Luther mit der Kirche schlechterdings nichts anzufangen. Das bloße Wort Kirche ist ihm schon ungelegen.[1] Will er von ihr sprechen, so wendet er augenblicklich entweder den Ausdruck Gemeine oder den Titel Gemeinschaft der Heiligen an. Zwei himmelweit von einander entfernt liegende Ausdrücke. Wie er zum Wort Gemeinschaft der Heiligen kam, davon soll später die Rede sein. Für jetzt bleiben wir bei dem ersten Wort Gemeine. Dieser Ausdruck entspricht seiner Lehre von der allgemeinen Gleichheit aller Christen, von dem allgemeinen Priestertum. Und diese Lehre entspricht seinem Nominalismus. Als Nominalist kann er nur eine Gemeine kennen, keine Kirche, kaum auch nur eine Gemeinde.[2]

Der Nominalist ist Individualist. Für ihn gibt es nur Einzelerscheinungen. Ein organisch einigendes geistiges Band, ein in Wahrheit, nicht bloß als Gedankenerfindung bestehender allgemeiner Begriff, existiert für ihn nicht. Christen kennt er. Ein Christentum kann er noch denken, denn das ist ihm eine mathematische oder logische Zusammenfassung

---

[1] Im großen Katechismus heißt es: „Also heißet das Wort Kirche eigentlich nicht anders, denn ein gemeine Sammlung, und ist von Art nicht deutsch, sondern griechisch . . . . . Darumb sollts auf recht Deutsch und unser Muttersprache heißen, ein christliche Gemeine oder Sammlung, oder aufs allerbeste und klärste, eine heilige Christenheit. Also auch das Wort Communio, das dran gehänget ist, sollt nicht Gemeinschaft, sondern Gemeine heißen. Und ist nicht anders, (!) denn die Glosse oder Auslegung, da imand hat wöllen deuten, was die christliche Kirche heiße; dafur haben die Unsern, so wider Lateinisch noch Deutsch (!) gekunnt haben, Gemeinschaft der Heiligen, so doch kein deutsche Sprach so redet, noch verstehet. Aber recht deutsch zu reden sollt es heißen, ein Gemeine der Heiligen, das ist, ein Gemeine, darin eitel Heiligen sind, oder noch klärlicher, ein heilige Gemeine." (Erl. 21, 102 f.)

[2] Haller (Papsttum und Kirchenreform I, 343) macht sehr treffend aufmerksam darauf, daß Occam statt des sonstigen Ausdruckes Ecclesia universalis grundsätzlich das Wort „Congregatio fidelium" gebraucht. Darin allein schon drückt sich die volle Konsequenz seines Systems aus — eine Kirche war für ihn unmöglich.

aller einzelnen Dinge, die man an den Christen wahrnimmt. Aber eine Kirche, eine organische Einheit, die alle einzelnen Christen zu einem lebendigen Ganzen zusammenschließt, ist für ihn unmöglich. Der Gedanke, daß das organische Ganze der Idee nach — selbstverständlich nicht in Wirklichkeit — früher sei als die einzelnen Teile, und somit der wichtige Grundsatz, daß die Christen wiedergeboren werden als Glieder der Kirche, wie die Menschen geboren werden als Glieder der menschlichen Gesellschaft, d. h. mit der Verpflichtung, dieser beizutreten, für sie tätig zu sein und zu opfern und ihre persönlichen Rechte auszuüben in der Unterordnung unter sie, und ihre persönlichen Vorteile zu genießen durch ihre Vermittelung und mit beständiger Rücksicht auf das allgemeine Beste, das alles, kurz eine Gesellschaftslehre, ist dem Nominalismus unzugänglich. Für ihn ist das Individuum das einzige und alles. Die Not oder der Vorteil mag diese Monaden nötigen, sich aneinander zu drängen. Aber daraus entsteht kein organisches Ganzes, sondern nur eine Zusammenhäufung von autonomen Existenzen, eine Summe von gleichen Selbstherrn, auf religiösem Gebiet eine Gemeine von gleichen Priestern.

Die Gemeine enthält, zumal nach nominalistischen — heute müßte man sagen nach liberalen Begriffen, nicht mehr Inhalt als die Summe aller Rechte und aller Kräfte beträgt, die von den Mitgliedern in die gemeinsame Kasse niedergelegt werden. Die Kirche ist deshalb nach modernem Denken eine von unten auf freiwillig gebildete, und somit auch für jeden nach seinem freien Belieben wieder lösbare Vereinigung, zu der alle ihre Beiträge mitbringen wie zu einem Glückshafen oder zu einem Picknick. So viel sie in den gemeinsamen Schatz einlegen, so viel hat der Klub; wozu sie ihm keine Vollmacht und keine Mittel geben, dazu ist er recht- und machtlos. Die Vorstellung, daß das Ganze mehr sei als die Summe aller einzelnen, weist in der Tat schon der Nominalismus zurück.[1] Daß die Kirche von oben herab könne gestiftet sein, und daß

[1] Die Nominalisten folgten hierin der Auffassung von Averroes; nach seinem Vorgang heißt es bei ihnen: Totum compositum et partes ejus ut unitae .... sunt penitus idem. Totum enim non est aliud quam partes unitae, et partes unitae quam totum conjunctum. (*Durandus* 3. d. 2. q. 2, 12. Venet. 1571. fol. 216, II; vgl. 1. d. 43, q. 2, 12 (fol. 113. III.) Ebenso *Gregor Arimin*: Omnes partes simul sumptae sunt ipsum totum (1. d. 24, q. 1. Venet. 1503. I, fol. 107, I.) Übrigens findet Gregor selbst für gut, dafür im folgenden nähere Erklärungen und Einschränkungen zu geben. — Kurz, aber sehr klar beantwortet diese Frage im gegenteiligen Sinn *Thomas de Argentina* 2. d. 15, a. 4 (Genuae 1585, fol. 152, IV.) Sehr ausführlich handelt darüber *Capreolus*, meist im Anschluß an Joannes de *Neapoli*. Diesem gemäß sagt er:

sie eine höhere Gewalt besitze als die Summe aller einzelnen Mitglieder, und zwar kraft der göttlichen Autorität, die ihr Wesen und ihre Einheit ausmacht, kurz, daß die Kirche als autoritative Stiftung früher und höher sei als die geschichtlich entstandene Gemeine der Kirchenmitglieder, das konnte der Nominalist nicht denken. Er konnte es allerdings, so lange er katholisch blieb, durch den Glauben hinnehmen, aber im Widerspruch gegen seine philosophischen Anschauungen. In diesem Glauben anerkannte er auch die Pflicht des Gehorsams gegen sie, und ihr Recht, Gebote zu geben und gesetzliche Werke zu verlangen.

Luther war über diese Rücksicht hinaus und somit wenigstens über diese Inkonsequenz erhaben. Vermutlich hat ihm sowohl der innere Widerspruch, der im Verhalten des Nominalismus lag, als auch die merkwürdige Halbheit des Gallikanismus, dessen gelehriger Schüler er sonst war, diesmal zur Warnung gedient. Der ältere Gallikanismus, dem der überragende Einfluß des Kardinals Ailli den nominalistischen Geist eingehaucht hatte, brachte nämlich eine in ihrer Art wirklich einzige Lehre von der Kirche zur Welt. Nach unten, der Laienwelt zu, war die gallikanische Kirche ganz richtig gemäß dem Gesetze Christi gestaltet. Die Autorität der Kirche und deren Grundlage, die ausdrückliche Stiftung und Bevollmächtigung durch Christus, hielten die Gallikaner fest. Oben jedoch, in der hierarchischen Schichte (denn anders kann man wohl auf Grund ihrer Prinzipien nicht sagen), war die nach gallikanischen Grundsätzen aufgefaßte Kirche echt nominalistisch aus lauter gleichen Molekeln zusammengesetzt, deren mechanisches Zusammenwirken nach dem Gesetz der Ziffermehrheit die

---

Totum non addit supra partes aliquam formam, sed ipsa tota natura est aliquid realiter differens a naturis (ambarum) partium, etiam unitarum. (3. d. 2. q. 1. a. 3. § 2. ad 4. ed. Turon. 1904. V. 22). Non est simile de toto homogeneo et de toto heterogeneo. . . . Totum homogeneum non est aliud quam suae partes unitae, sed totum heterogeneum est aliud a suis partibus etiam unitis. (Ad 8. V, 23; vgl. *Signorello*, Lexic. peripatet. 1893, 367.) Sicut non est dicendum, quod totum aliquid reale supperaddat partibus, sed quod ipsum sit realiter differens a partibus, ita non est dicendum, quod faciat unum cum partibus . . . ., sed est dicendum, quod ipsum est quoddam unum, realiter differens a partibus, ad cujus unitatem per se partes ejus concurrunt. (ad 10. V, 24.) — Nach all diesen Vorgängern kann man sich nicht genug darüber verwundern, daß sich so hervorragende Männer wie die Complutenser (Disputat. in 8 libros Physic. d. 6. q. 4. ed. Lugdun. 1668. II, 58 ff.) und *Philipp a S. Trinit.* (Summa phil. 1. 2. q. 7. a. 3. Colon. 1654. I, 464 ff.) den Nominalisten in dieser so folgenschweren Frage angeschlossen haben. Kurz und klar über die ganze Sache Grimmich, Lehrb. der theoret. Philosophie, 260.

Gewalt und die Lehre der Kirche zum Ausdruck bringen sollte. Daher ihre Lehre, daß nur im allgemeinen Konzil, nicht aber im Primat, die Kirchengewalt verkörpert sei. Demzufolge war die Kirche zwar hierarchisch eingerichtet, aber innerhalb der leitenden Klasse bestand das Prinzip der allgemeinen Gleichheit ohne eine überlegene, einheitliche Macht fort. Denn daß der Papst meistens doch nicht bloß als das erste, sondern auch als das verhältnißmäßig bedeutendste Molekel anerkannt wurde, das fällt bei dieser Auffassung nicht ins Gewicht. Dieser Voraussetzung zufolge hatte Luther wenig Mühe, den Nominalismus überall zur Durchführung zu bringen. Nachdem das oberste Band der Einheit ausgebrochen und die allgemeine Gleichheit in der höheren Schichte durchgeführt war, brauchte er nur noch die hierarchische Scheidewand niederzulegen, dann konnte er die ganze Kirche in lauter Einheiten auflösen. Der jüngere Gallikanismus, und nach ihm der spätere Jansenismus, war hier entschieden folgerichtiger. Je länger, je mehr verlegte er, zuerst in der Praxis, zuletzt selbst in der Lehre, die Kirchengewalt in die Massen selber und ließ sie von diesen aus in die Häupter der Kirche aufsteigen, jedoch so, daß auch die Mitglieder des niederen Klerus und selbst die Laien einen Anteil an der Kirchenregierung oder doch maßgebenden Einfluß auf diese behielten. Offenbar hat er sich an die Lehre von Luther gehalten. Die seine unterscheidet sich nur dadurch von jener, daß sie diese Einrichtung auf göttliche Anordnung zurückführte, während Luther daran festhält, daß alle Glieder der Kirche gleich sind und gleich blieben, daß sie durch kein Gesetz und durch keine Autorität gebunden seien und daß sie gleichmäßig alle Gewalt ausüben könnten, wenn sie es nicht um der Ordnung willen vorzögen, bevollmächtigte Stellvertreter für die ungelenke Vielheit aufzustellen.

20. Mit der Lehre von der Kirche hängt aufs innigste die von den Sakramenten zusammen. Die Sakramente sind ja nur im kleinen und im einzelnen, was die Kirche im großen ist, Kanäle, durch die aus der Kirche auf den Menschen im besonderen die Gnade übergeleitet wird, die Christus für alle in der Kirche niedergelegt hat, Mittel, durch welche die Kirche den Ihrigen die Heilsgnaden zuwendet, die ihr der Herr anvertraut hat. Darum haben die Sakramente immer, im guten wie im schlimmen, dasselbe Schicksal wie die Kirche. Je mehr im späteren Mittelalter die altchristlichen hohen Vorstellungen von der Kirche sanken, desto mehr bildeten sich über die Wirksamkeit der Sakramente Erklärungen aus, die ganz und gar an den Occasionalismus von Descartes und von Malebranche erinnern.[1]

[1] Milli vertritt den reinen Occasionalismus, indem er sagt: Nulla causa secunda sic est proprie causa alicujus effectus, nec aliquis effectus sic ex natura

Nicht die Sakramente verleihen nach der Auffassung des Nominalismus die Gnade, sondern Gott wirke selber unmittelbar auf die Seele bei Gelegenheit ihres Empfanges. Sie seien nicht Werkzeuge zur Verleihung der Gnade, sondern nur die Bedingung, die Gott gesetzt hat, soll er die Seele mit Gnade erfüllen. Es sei die äußerliche göttliche Anordnung, die es nun einmal so eingerichtet habe, daß wir die Gnade nicht ohne die Sakramente empfangen, sonst könnten wir auch ohne sie der Gnade teilhaftig werden.[1]

Nach solchem Vorgang blieb Luther nicht mehr viel zu leisten übrig. Seine ganze Heilslehre, wenn der Ausdruck anders Berechtigung hat, ist einfach die Lehre des Nominalismus. Was insbesondere seine Auslassungen über die Wirksamkeit der Sakramente betrifft, so brauchte er auch in seiner schlimmsten Zeit nicht über die nominalistische Erklärungsweise hinaus zugehen. In seiner späteren Reaktionsperiode faßt er die Sakramente, wenigstens die Taufe, sogar inhaltreicher und wirkungsvoller auf, als die Nominalisten; diese hätten sie gewiß nicht höchst wirksam genannt.[2] Aber so verschieden und so widersprechend auch seine Erklärungen

---

rei sequitur ex aliqua causa secunda, quod causa necessario inferat effectum, vel quod effectus necessario praesupponat illam causam; immo effectus pure contingenter sequitur ex secunda, et secunda causa pure contingenter antecedit effectum suum. (4. Sent. q. 1. a. 1. propos. 4. Paris. fol. CCXXVI, r, 1. 2.) Minder entschieden, aber doch recht bedenklich spricht sich auch Biel aus; zuletzt faßt er alles zusammen unter dem Ausdruck: causa, sine qua non. (4. d. 1. q. 1. fol. a. 4.) (S *Altenstaig*, Lexicon theolog. Venet. 1583. fol. 65, v. 1. *Salembier*, Petrus de Alliaco, 162.) Auf diese Erklärung über die Ursache sagt schon der hl. Thomas: Causa sine qua non . . . . nihil habebit supra causas per accidens (4. d. 1. q. 1. a. 4, sol. 1.)

[1] In dieser Frage spricht Durandus am deutlichsten die nominalistische Lehre aus. Alia opinio est antiqua et sine calumnia, et magis, ut mihi videtur, consonat dictis Sanctorum, videlicet, quod in sacramentis non est aliqua virtus causativa gratiae, characteris vel cujuscunque dispositionis seu ornatus existentis in anima, sed sunt causa sine qua non confertur gratia, quia ex divina pactione vel ordinatione sic fit, quod recipiens sacramentum recipit gratiam, nisi ponat obicem, et recipit gratiam non a sacramento, sed a Deo . . . . (4. d. 1. q. 4, n. 19.) Diese Ansicht findet sich höchst anschaulich dargestellt und widerlegt bereits beim hl. Thomas (4. d. 1. q. 1. a. 4; 3. q. 62, a. 1.) Trotzdem kehrt sie immer wieder bei den Nominalisten (S. *Salembier*, Petrus de Alliaco 231; *Salmanticenus*, De sacram. disp. 4, n. 15. Paris. 1881. XVII, 284). Ausführlich behandelt die dafür angeführten Gründe und Erklärungen *Capreolus* (4. d. 1. a. 2, § 3. § 4. ed. Turon. 1906. VI, 5. ff. 11. ff.)

[2] Baptismus potentissima ac efficacissima res est. Gal. II, 128. vgl. oben S. 197. 241. 246.

von den Sakramenten sind,[1] in einem Stück bleibt er sich immer gleich: eine innere Verbindung zwischen dem sichtbaren Zeichen und der wirksamen Gnade nahm er nicht an und konnte er nicht annehmen. Dazu hätte er den einheitlichen Bund zwischen Natur und Übernatur wieder zugestehen, mit andern Worten, seine ganze religiöse Weltanschauung preisgeben müssen, und daran war nicht zu denken. So wenig er je zur Klarheit darüber kam, wie er die Sakramente erklären sollte, so große Not er hatte, die Taufe der Kinder gegen die Sektierer zu verteidigen, die seine eigene Lehre gegen ihn wandten, wenigstens eines stand für ihn fest, daß die katholische Lehre vom opus operatum der Ursprung aller falschen Religionen- und Gottesdienste sei,[2] am allermeisten natürlich der falschesten aller Religionen, der katholischen. Vom Standpunkt seines extremen Nominalismus hatte er so unrecht nicht. War diese seine Denkweise richtig, so konnte mit einer sichtbaren und greifbaren Sache nicht die übernatürliche Gnade verbunden sein. Eine Religion, die das Sichtbare zum Ausdruck und zum Werkzeug für das Unsichtbare machte, mußte für ihn eine falsche sein. Daß der wahre Gottesdienst nicht ein bloß innerlicher und geistiger, sondern zugleich auch ein äußerlicher sein könne und sein müsse, daß das, was den Geist des Menschen lebendig ergreift und umgestaltet, um der menschlichen Doppelnatur willen notwendig auch nach außen dringe, daß umgekehrt eine mit vollem Ernst vorgenommene äußerliche Handlung den Menschen unvermeidlich auch innerlich ergreift, veredelt, umgestaltet, daß also eine Einrichtung Gottes möglich und nötig ist, eine Einrichtung, der zufolge

---

[1] Kattenbusch (Prot. Real.-Enzykl. XVII[3] 369 ff.) unterscheidet drei Stufen in der Lehre Luthers von den Sakramenten, wie immer, ausgehend von der Voraussetzung einer beständigen Entwickelung bei Luther. Wer aber den wirklichen Luther nimmt, wie er ist, wird hier so wenig wie anderswo eine reine „Frucht seiner inneren Arbeit" finden, vielmehr Umschläge und Rückschläge je nach der äußeren Lage und seiner inneren Stimmung. Für uns hat diese Frage hier keine weitere Bedeutung.

[2] Anno 1542 . . . . sagte Dr. M. Luther: Alle Religiones, so da wider die rechte christliche wahre Religion sind, die kommen alle her ex opere operato, daß man saget: Dieß will ich thun (!), es wird Gott wohlgefallen. Aber man soll diese Regel wohl merken, quod omne opus operatum est idololatria. Also was die Papisten uns lehreten, das war alles opus operatum. Mich gemahnet ihrer Regeln und Traditionen sonst wie der Juden, wie sie denn viel von den Juden genommen haben. Förstemann III, 392 f. Erl. 61, 71. Kroker, 287, n. 573. *Loesche*, Analecta 321 f. n. 523. Die Stelle ist, nebenbei gesagt, auch ein merkwürdiges Beispiel dafür, was Luther unter opus operatum verstand oder zu verstehen vorgab. Denn daß er im Ernst an das geglaubt habe, was er hier gesagt, dafür müßte er doch den Beweis liefern: er ist von jenen, die sich manchmal unwissender stellen als sie sind.

der Empfang übernatürlicher Gnade an ein sichtbares Zeichen geknüpft und eine natürliche Tat des Menschen das Werkzeug ist, durch das ihm die übernatürlichen Gaben zugeleitet werden, das alles war ihm unzugänglich. An all diesen Anschauungen hatte schon der ältere Nominalismus bedenklich gerüttelt, wenn er sich gleich zuletzt immer wieder damit beruhigt hatte: Mit unserer Philosophie verträgt sich das allerdings nicht, aber da es der Glaube sagt, müssen wir es eben hinnehmen. Eine solche Lösung gelten zu lassen, dazu war Luther der Mann nicht. Lieber leugnete er alles, was der Glaube festsetzte. Das war sicher konsequent, wenn denn nun einmal sein Nominalismus über Kirche und Glaube, über Himmel und Erde ging. So opferte er dieser Schrulle die Sakramente wie die Kirche und verrannte sich in Anschauungen, die ihm die Sakramentierer aus dem Munde nahmen, um ihn damit in Verzweiflung zu bringen. Aus dieser Verzweiflung erklären sich die häßlichen und läppischen Unterschiebungen, mit denen er die katholische Lehre vom opus operatum entstellt. Wir rechnen dieses seiner Notlage zu gute und legen darauf weiter kein Gewicht. Von einer Verständigung hierüber kann ja doch keine Rede sein. Einen Mann wie Luther muß man nehmen, wie er sich gibt, ohne mit ihm weiter zu rechten. Hat er einmal etwas behauptet, dann ist er der Steinblock im Brunnen, glaubt er etwas besser zu verstehen oder gar etwas reformieren zu können, dann ist er der Stier im Eierkorb, und läßt man sich mit ihm in Streit ein, dann ist er der Bauer, der Prozeß führt.

21. Bis hieher können wir nicht anders, als Luther wenigstens im großen Konsequenz zuerkennen, im einzelnen hat sie ihn freilich oft bedenklich im Stich gelassen, zumal in der Lehre von den Sakramenten. Wäre er nun aber beharrlich auf der betretenen Bahn geblieben, so hätte er schlechthin alles Übernatürliche leugnen und auf alles Übernatürliche verzichten müssen. Wie sehr er auf dem Weg dazu war, haben wir bereits beobachtet. Aber die Erinnerungen an das, was er früher geglaubt hatte, waren anfänglich zu mächtig, als daß er diesen äußersten Schritt vermocht hätte, und später ließ ihn ohnehin seine rückläufige Bewegung an so etwas nicht denken. Das war einer viel späteren Zeit vorbehalten, in der die von ihm gesäten Keime ungehinderter gedeihen konnten.

Nun aber entstand die große Frage, wie das Übernatürliche unter den gegebenen Voraussetzungen auf die Menschen wirksam gedacht werden konnte. Eine Kirche als göttliche Gnadenanstalt gab es für das Luthertum nicht mehr. Sakramente, die dem einzelnen die Gnaden zubringen konnten, ließ es so wenig zu als die Vorstellung, daß der Mensch umgekehrt durch

sinnfällige Handlungen oder durch Tugendwerke Gott einen Dienst von übernatürlichem Wert darbringen könne. Die Verbindung der beiden Welten war ein für allemal abgebrochen, die ganze Heilsordnung der alten Kirche zerstört. Und dennoch sollen die Menschen, die natürlichen, irdischen Menschen, des Übernatürlichen teilhaftig werden?

So gab es nur einen einzigen Weg. Die Menschen konnten dazu gar nichts tun, und sinnfällige Mittel oder Einrichtungen konnten ihnen schlechterdings nichts helfen. Also blieb nichts übrig, als eine Heilsordnung auszudenken, kraft der Gott allein alles, und zwar auf rein geistigem Weg für den Menschen, statt des Menschen, und mit jeglichem Ausschluß des Menschen zu leisten hatte.

So ergab sich die neue Lehre von der Rechtfertigung. Wir haben gesehen, daß diese bei Luther noch sehr wenig ausgebildet ist. Die hauptsächlichsten Grundgedanken, auf denen sie beruht, hat er jedoch unaufhörlich mit dem größten Nachdruck betont. Christus allein unser Heil, nicht der historische Christus, sondern der im Glauben, und zwar ebenfalls nicht im historischen Glauben, sondern im subjektiven Glauben angeeignete und zurechtgelegte Christus, von unserer Seite aber nichts, kein Werk, keine Mitwirkung, sondern nur der Glaube, jenes rein innerliche Gefühl, mit dem das Herz sich herausfucht, was es aus dem Werk Christi Trostvolles brauchen kann: eine solche Rechtfertigungslehre konnte sich auch der Nominalist ohne Verletzung seiner Grundsätze gefallen lassen.

Mehr noch. Sie war erst die vollste Durchführung dessen, was den eigentlichen Geist des Nominalismus ausmachte, jener Subjektivismus, der vor nichts Halt machte, sondern alles seiner ätzenden und auflösenden Kritik unterwarf. Bisher hatten seine Vertreter, nachdem sie philosophisch alle Lehren des Christentums zersetzt hatten, sie zuletzt im historischen Glauben wieder als zulässig hingehen lassen. Nun fand Luther den Weg, auch diesen Glauben zu beseitigen und in ein rein subjektives Gefühl umzuwandeln, durch das er die objektiven Glaubenswahrheiten nach dem eigenen Bedürfnis und Ermessen selbstschöpferisch umgestalten und so als sein eigenes Erzeugnis sich aneignen könnte.

Nachdem er das in der Rechtfertigungslehre an Christus und an seinem Werk zustande gebracht hatte, boten natürlich die übrigen Glaubenslehren keine Schwierigkeit mehr. Die Glaubenslehren wurden zu Glaubensschöpfungen, die Dogmen aus Vorschriften für das Glauben Erzeugnisse des Glaubens. Der Glaube, der früher den Lehren der Offenbarung nachfolgte, ging ihnen jetzt voran und machte sich selbst

seine Offenbarung. Er brauchte sich nicht mehr gegebenen Wahrheiten zu unterwerfen, sondern er richtete sie sich selber zurecht. Der Mensch war nicht mehr Diener der Offenbarungslehren, sondern ihr Herr und Meister. Die Denkweise der neuen Christen wurde eine subjektive, selbstherrliche, schaffende und umgestaltende, während die der alten Christen die der Unterwerfung unter die göttliche Autorität und des Gehorsams gegen das feststehende Dogma war. Man bezeichnet den Gegensatz zwischen ehemals und jetzt als den zwischen der dogmatischen und der historischen Auffassung. Denn historisch bedeutet auf diesem Standpunkt nicht das ein für allemal geschichtlich Gegebene, sondern das gleich der Geschichte in ewigem Fluß Begriffene, das „Ewigwerdende".

So wurde gerade die Lehre von der Rechtfertigung der Triumph des Subjektivismus, die Schule für die Kunst, alle Glaubenslehren, die höchsten und heiligsten nicht ausgenommen, nach persönlichem Maßstab auszulegen, der Ausgangspunkt für jene eigentümliche religiöse Gesinnung, die man heute Persönlichkeitsreligion nennt.

22. Nun wird auch verständlich, wie Luther solches Gewicht auf die Heilige Schrift legen konnte. Einen Grund hiefür haben wir schon früher kennen gelernt. Er brauchte eine Autorität, auf die er sich sowohl seinem eigenen Gewissen als den Massen gegenüber, die er gewinnen wollte, berufen konnte. Das war aber nicht der einzige Grund. Für ihn mußte die Schrift dieselben Dienste leisten wie für alle Häretiker, sie mußte ihm die Grundlage bieten zur Übung seines Subjektivismus.

Die Nominalisten vernachlässigten die Hl. Schrift, wie bereits erwähnt, bei ihren theologischen Erörterungen in der auffälligsten Weise. Man muß nun aber nicht glauben, daß das reiner Zufall gewesen sei. Das hing auf das engste mit ihrem ganzen System zusammen. Was wollten sie denn auch mit einem von Menschen geschriebenen sinnfälligen Buch anfangen, wenn sie hinter dem Buchstaben einen übernatürlichen Inhalt annehmen sollten! Ihr oberster Grundsatz, der nur die gegebenen Dinge gelten ließ, eine Verbindung aber zwischen diesen und der unsichtbaren Welt, und vollends eine Einigung des Natürlichen und des Übernatürlichen ausschloß, konnte sie, so lange sie philosophierten, nur fremd und scheu gegen die Bibel machen. Darum gingen sie ihr einfach aus dem Weg. Die Beschäftigung damit überließen sie den Exegeten. Sie selber retteten sich freilich zuletzt auch in den Hafen der Schrift, wenn das Schiff ihrer Spekulation zu scheitern droht. Aber so lange sie spekulierten, konnten sie mit dem Worte der Schrift wenig machen. Entweder mußten sie sich einfach auf die leeren Tatsachen berufen, die in der Schrift erzählt werden,

und an die dürren Worte halten, wie sie dort aufgezeichnet sind, oder sie mußten sich den Sinn davon nach ihren Grundsätzen und für ihre Bedürfnisse zurecht legen, ging es wie es ging.[1] Daher die Erscheinung, daß die theologische Behandlung der Heiligen Schrift in dieser Zeit oft — wir sagen nicht immer — so wenig erfreuliche Seiten darbietet. Entweder wird die Schrift in der Theologie ganz vernachlässigt, und das ist manchmal noch das beste, oder es wird eine abgerissene Stelle angeführt, so kurz, so trocken, so ohne alle und jede Erläuterung, als wolle man ein Stück Holz abschneiden, um es unter einen wackeligen Tisch zu schieben. Und selbst wo die Schrift exegetisch erklärt werden soll, finden wir den gleichen Zug an der Arbeit.[2] Der Nominalismus kann, wie der Positivismus, keine Exegese liefern. Er kann alles Fleisch von den Knochen schaben und aus dem Wort Gottes ein häßliches Totengerippe machen, aber er kann unter den Worten und hinter den Tatsachen keine allgemeinen Wahrheiten und keine höheren Ideen, am allerwenigsten übernatürliche Pläne und Gedanken Gottes entdecken. Schämt er sich aber dieser hölzernen Denkweise und sucht er hinter dem Wortlaut einen tieferen Sinn zu entdecken, so ist er ganz und gar auf sein eigenes Ermessen angewiesen, denn einen natürlichen und notwendigen Zusammenhang zwischen dem Sinnlichen und dem Unsinnlichen kennt er nicht. Da hier alles auf Willkür beruht, so begreift sich leicht jene maßlose Vorliebe jener Männer für allegorische Auslegung und für bildliche Anwendung.[3] Wir

---

[1] Selbstverständlich stellte sich der Nominalismus zur Hl. Schrift wie jede rationalisierende und rein kritische Richtung. Für ihn gab es nur den dürrsten Literalsinn; ein dogmatischer oder gar ein moralischer Sinn, Typen und messianische Prophezeiungen sind bei dieser Auffassung als unwissenschaftlich ausgeschlossen. Je mehr die Schrift alles lehrhaften Charakters entkleidet ist, desto näher glaubt sich der Nominalist der Erreichung seiner Aufgabe (vgl. Weiß, Religiöse Gefahr, 290 ff.). Gegen diese Verirrungen der Occamisten richtet sich das Dekret der Universität Paris vom 29. Dezember 1340, in dem es unter anderm heißt: Nullus dicat, propositionem nullam esse concedendam, si non sit vera in ejus sensu proprio, quia hoc dicere ducit ad predictos errores, quia Biblia et actores non semper sermonibus utuntur secundum proprios sensus eorum. (*Denifle*, Chartularium II, 506.)

[2] Als Beispiel mag der Kommentar zu den Psalmen von Pelbart de Themeswar gelten. Pelbart ist nicht Nominalist, sondern Scotist, freilich Scotist jener späteren Richtung, die viel Verwandtschaft mit dem Nominalismus zeigt. Nun ist ein kurzer Kommentar gewiß recht nützlich. Aber eine solche Behandlung, wie wir sie hier vor uns haben, macht mitunter den Eindruck, als stecke der Ausleger die Verse der Psalmen in einen Ameisenhaufen, um sie schön rein skelettieren zu lassen.

[3] Den Gegensatz zu dem vorigen Psalmenkommentar bietet der (lange Zeit unter dem Namen Incogniti veröffentlichte) von Michael Ayguyanus. Alle Achtung vor

ſagen gewiß nichts gegen eine Behandlung des göttlichen Wortes, die aus dieſem auch für den Glauben, für das ſittliche Leben und für Förderung der Frömmigkeit Nahrung zieht. Nur muß die Anwendung für dieſe Zwecke Zuſammenhang mit dem buchſtäblichen Sinn und auch Maß und Beſonnenheit wahren. Eine willkürliche und übertriebene Allegoriſierung und Moraliſiererei iſt nichts als Subjektivismus und autonomer Mißbrauch mit dem Worte Gottes. Man klagt mit Unrecht die katholiſche Theologie und Exegeſe des Mittelalters ganz allgemein um dieſer Fehler willen an. Dieſe Vorwürfe treffen — und ſelbſt da mit Einſchränkungen — erſt jene ſpäteren Zeiten, da der Geiſt der Verknöcherung und der Zuchtloſigkeit, der ſich am meiſten im Nominalismus ausdrückt, mehr und mehr zur Herrſchaft gelangt war.[1] Damit war eine geſunde und zugleich fruchtbare Behandlung der Heiligen Schrift unmöglich geworden. Eine lebendige Vereinbarung der wörtlichen und der geiſtigen Auslegung war für den Nominalismus ein Ding der Unmöglichkeit, wie jede geſunde Verbindung des Natürlichen und des Übernatürlichen.

Das waren Übelſtände, die längſt den Ruf nach der Wiedereinführung einer poſitiven, mehr auf die Heilige Schrift gegründeten Behandlung des theologiſchen Studiums hervorgerufen hatten.[2] Und gerade

---

dem frommen Tiefſinn des Verfaſſers, nur ſollte man derlei Betrachtungen keinen Kommentar nennen. Von den Maßloſigkeiten des Toſtatus brauchen wir nicht zu reden. Für ihn iſt jedes Wort der Schrift nur ein Anlaß, um eine Reiſe durch Himmel und Erde anzutreten und dabei ſeine unbändige Gelehrſamkeit an den Tag zu legen.

[1] Übrigens haben wir auch hier wieder einen Punkt, an dem ſich der Nominalismus und der extreme Realismus begegnen. So ſagt *Scotus Erigena*: Quemadmodum ars poetica per fictas fabulas allegoricasque similitudines moralem doctrinam seu physicam componit ad humanorum animorum exercitationem . . . . . ita theologica velut quaedam poetria sanctam Scripturam fictis imaginationibus . . . . . in rerum intelligibilium perfectam cognitionem, tanquam in quandam interioris hominis grandaevitatem conformat etc. etc. (Super hierarchiam coelestem c. 2. § 1. M. P. L. CXXII. 146. b. c.) Eine Reihe anderer ähnlicher Äußerungen bei Stöckl, Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters I, 40 f.

[2] Wer nur einige Kenntnis in der theologiſchen Litteratur des ausgehenden Mittelalters beſitzt, der weiß, daß das ſo allgemein lautende Urteil über die Vernachläſſigung der hl. Schrift ein Verſtoß gegen die geſchichtliche Wahrheit iſt. Wir haben dieſen Gegenſtand ſchon bei einer anderen Gelegenheit flüchtig berührt (Lutherpſychologie[2] 151 ff.). Dort war meiſt nur die Rede vom Gebrauch der Schrift in der erbaulichen und in der Predigtlitteratur. Aber auch die Theologie fällt nicht ſo allgemein unter das herkömmliche Urteil. Gerade Thomas Waldenſis, der große Gegner Wiclifs, betont die Bedeutung der Schrift und ihre Erhabenheit über die Autorität ſämtlicher Lehrer in der ganzen katholiſchen Kirche auf eine Art, daß er ſelbſt fürchtet, man könne ihm das

unter den Nominalisten selber fühlten die besten Geister am meisten das Bedürfnis danach.[1] Nur war es freilich für sie überaus schwer, diesem Bedürfnis in gedeihlicher Weise abzuhelfen. Luther hatte mit richtigem Blick erkannt, welche Schäden aus jener beklagenswerten Vernachlässigung der Heiligen Schrift bei so vielen Theologen erwuchsen, und deshalb den Ruf nach Verbesserung der Theologie durch das Zurückgehen auf die Schrift zu seiner Losung erwählt. Er müßte nicht Luther gewesen sein, wenn das bei ihm nicht in kurzer Zeit ins andere Extrem umgeschlagen wäre, d. h. in den Schlachtruf: Einzig und allein die Schrift, weg mit aller Theologie, insbesondere mit aller Scholastik! Das geht uns hier nicht weiter an. Uns beschäftigt jetzt nur die Frage, wie er das mit seinem Nominalismus vereinbaren konnte. Nun wissen wir freilich, daß ihm, wenn er sich etwas in den Kopf gesetzt

---

unrecht auslegen, wozu sich ja damals, unter dem Eindruck der Wiclifischen Übertreibungen, leicht Anlaß hätte finden können (Doctrinale Venet. 1581. I, 201, II c). Sein Zeitgenosse, der sel. Kardinal Johannes Dominici sagt in seiner Lucula noctis, in der er den rechten Gebrauch der weltlichen und humanistischen Studien behandelt: Ad studium Sacre Scripture pariter et intellectum, fidelis quilibet obligatur (ed. Coulon, 1908, 41). Von dem großen Dionysius Carthusianus ist kaum nötig zu reden. Dieser denkt und spricht fast nur mit Worten der Hl. Schrift, und zwar in allen seinen so vielseitig verschiedenen Werken. Eine ähnliche Kenntnis der Hl. Schrift wird man nur bei den Kirchenvätern und bei den großen Schriftstellern des 13. Jahrhunderts wieder finden. Und der hl. Antonin, der selbst die Hl. Schrift mit großer Leichtigkeit meistert, behandelt die Wichtigkeit der Schriftkenntnis in zwei Kapiteln (Summa theolog. IV, tit. 11, cap. 2. 3) sagt u. a.: Non ex argumentis humanae rationis proceditur ad probandum, quae sunt fidei, sed ex articulis fidei argumentatur per hanc doctrinam ad alia probanda . . . . . Locus ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, cujusmodi est auctoritas Sacrae Scripturae, est efficacissimus (Venet. 1581. IV, 174. v. 1). Es ist sehr merkwürdig, daß der Heilige in dieser ganzen langen Abhandlung statt Theologie immer das Wort Heilige Schrift gebraucht.

[1] Von dem Erlaß Clemens VI. war bereits die Rede. Gerson, der die Fehler des theologischen Betriebes gut erkennt und darstellt, sagt u. a.: Scriptura sacra est fidei regula, contra quam bene intellectam non est admittenda auctoritas, ratio hominis cujuscunque, nec aliqua consuetudo, nec constitutio, nec observatio valet, si contra sacram Scripturam militari convincatur (Opp. 1706, I, 457. b). S. hierzu Schwab, Gerson 314 ff. Über die Ansichten von Ailli s. Tschackert, Peter von Ailli 312 ff. In der Einleitung zu seinen Vorlesungen spricht Ailli in der Tat von der Erhabenheit der Hl. Schrift in so gehobener Weise, daß man davon ergriffen werden muß (Quaestiones super Sentent. ed. Paris. fol. I, a. ff. CCLXXIII. a. ff. CCLXXVI a. ff.). Aber freilich, wenn es sich um die Durchführung handelt, ist bei ihm davon wenig zu entdecken. Vgl. auch Kropatschek, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, I, 388 ff.

hatte, weder ein philosophischer noch ein Glaubenssatz, kein guter und kein böser Geist den Weg verlegen konnte. Insofern ist die gestellte Frage eigentlich müßig. Sehen wir jedoch zu, wie er die Hl. Schrift betrieb, so ergibt sich, daß dabei sein Nominalismus nicht nur keinen Schaden nahm, sondern erst recht seine Triumphe feierte.

Luther verstand die Bibel genau so, wie er Christus und den Glauben verstand. Wo ihm das dürre Wort ein Schutz im Kampf gegen seine Gegner war, da hielt er sich freilich an dieses. Auf dem Gespräch zu Marburg schrieb er die Worte „Das ist mein Leib" mit Kreide vor sich auf den Tisch, und wenn ihn Zwingli, Butzer und Oekolampad in die Enge trieben, dann hob er die Decke auf und deutete auf die Worte hin als auf sein unüberwindliches Palladium. Aber wo er die Schrift nicht so für sich verwerten konnte, da war es nicht das Wort, das man mit den Augen las und mit den Ohren hörte, sondern das Wort, *das Gott im Innern des Herzens sprach*,[1] worauf es ihm ankam. Nicht die greifbare Bibel war es, worauf er sich berief, wie es nicht der historische Christus war, den er als Grund des Glaubens und der Rechtfertigung im Munde führte, sondern das, *was er innerlich fühlte*, wenn er das Wort der Bibel in den Mund nahm. Es ist, wie seine eigenen Anhänger sagen,[2] nicht leicht, genau zu sagen, welches seine Ansicht von der Schrift war. Sie war auch sicher je nach den äußeren Umständen nicht immer die gleiche. Wären ihm nicht die Schwärmer zuvorgekommen, und hätten seine Aussprüche zu der Lehre vom *inneren Wort* ausgebildet, so hätte er zweifellos selber dieses ausbilden müssen. So bekämpfte er sie wie alles, was seine Schreckenskinder ihm aus dem Munde genommen hatten, und kam doch immer wieder, wenn schon mit allerlei Einreden, auf dieselbe Lehre vom „Geist" zurück.

Eines ist sicher: Das äußere Wort und dessen schlichter Sinn, wie ihn anderthalb Jahrtausende verstanden hatten, bedeutete für Luther so viel wie nichts. Der Sinn, den er darin fand, oder besser gesagt, den er hineintrug, war für ihn das Wort Gottes, der Buchstabe, der Wortlaut der Heiligen Schrift. Dazu half ihm ganz vorzüglich seine maßlose Phantasie. Was er sich einbildete oder was er wünschte, das sah er lebendig mit seinen eigenen Augen, das griff er mit Fingern und Händen. Wie er den Teufel sah und reden hörte, so hörte er jeden Buchstaben der Bibel reden und ihm das neue Evangelium predigen, da-

[1] S. hierüber S. 281 f.

[2] S. Lutherpsychologie ², 167 f.

mit er es weiter predige. Er schalt über die Auslegung der alten Zeiten, die außer dem buchstäblichen Sinn und unter diesem einen vielfachen bildlichen Sinn angenommen hatte. Er selbst ließ nur einen einzigen Sinn gelten, den angeblich buchstäblichen Sinn. Leider wurde dieser unter seiner gewaltsamen Hand und in seinem souveränen Geist ein eingebildeter, ein rein subjektiver Sinn, und dieser galt ihm dann als der einzig berechtigte, als der historische Sinn, und einen anderen durfte niemand finden, wenn er nicht mit ihm zu tun haben wollte. Auf diese Weise fand sich sein nominalistisches Gewissen mit der Bibel vortrefflich ab. Auch in diesem Stück war er der reine Occasionalist. Wenn er die Schrift als einzige Glaubensquelle ausrief, bedeutete das Wort Quelle nicht etwa Glaubensnorm, sondern nur Glaubensgrund. Darum brauchte er die Heilige Schrift. Sie mußte ihm als Gelegenheit oder als Vorwand gelten, damit er sich seine eigenen Glaubensgedanken bilden und damit er diese unter Berufung auf die Schrift leichter verteidigen könne. Sie mußte seine Ideen predigen. Er ließ sich nicht durch die Lehre der Kirche, nicht durch die Tradition, nicht durch das Wort der Schrift binden und noch weniger durch die Auslegung der Christenheit. Eine Vorschrift für die Auslegung der Schrift anerkenne ich nicht, hatte er Leo X. erklärt. Das Wort der Schrift war für ihn ein Schild gegen den Glauben der Kirche, die Berufung auf die Bibel ein Anlaß, um das Dogma zu leugnen und diesem seine eigenen Meinungen entgegen zu setzen und dann für diese mit Berufung auf die Hl. Schrift desto energischer Glauben zu verlangen.

Daher sein Eifern für die Schrift als die einzige Autorität. Die Schrift war für ihn, wie bereits gesagt, deshalb so wichtig, weil er an ihr eine Autorität fand, die er der Autorität der Kirche gegenübersetzen konnte. Und sie war es noch mehr deshalb, weil er an ihr das beste Mittel hatte, um seinen Subjektivismus unter dem Schein des göttlichen Wortes zum vollen Sieg zu führen.

23. Aber nun hat es auch ein Ende mit der Konsequenz und mit dem Nominalismus Luthers — denn wir betrachten hier das Luthertum in seinen wesentlichen Grundzügen, nicht einzelne untergeordnete Ansichten seines Stifters. Eine Philosophie aus einem Guß und ein beharrlich durchgeführtes System von Luther erwarten, hieße ihn gründlich verkennen. Luther war Eklektiker. Was ihm zusagte, das nahm er, wo er es fand; was er brauchen konnte, das mußte sich in sein System fügen, mochte es zum Ganzen passen oder nicht; und wo es galt, andern

Widerspruch entgegen zu setzen, da kam es ihm auf Widersprüche mit sich selber nicht an. Man sollte meinen, Nominalismus und die Vorstellung von einer unsichtbaren Kirche mit einander zu vereinbaren, das gehe doch über Menschenmacht. Luther hat auch das fertig gebracht. Wo es sich um Widersprüche handelt, da leistet er auch das Übermenschliche. Nicht umsonst verehrte er Goch, der ihm hierin ein rechter Vorläufer war,[1] und ganz besonders Wessel, an Lehren wie an Hartnäckigkeit ein Luther vor Luther, und so voll von Widersprüchen, daß er Luther den Titel magister contradictionum vorwegnahm.[2]

---

[1] Ehemals galt Goch als einer der „Reformatoren vor der Reformation". Diese Ansicht ist heute aufgegeben. Luther hat in seiner Vorrede zu den Fragmenten von Goch (Weim. X, II, 331 f.) diesen nur deshalb gefeiert, weil er so kräftig gegen den hircus caprarum, d. h. gegen Aristoteles (Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I, 278) zu Felde ziehe. Gelernt hat Luther sicher nichts von ihm, er hat nur hinterher in ihm einen willkommenen Bundesgenossen gegen die Scholastik entdeckt, und daraus die Hoffnung geschöpft, ut brevi non sit in orbe nostro neque Thomista neque Albertista neque Scotista neque Occonista (Weim. 330, 8 f.). Goch war ursprünglich gleich Luther Nominalist und schöpfte aus dieser seiner Philosophie nicht bloß die Lehre von der Unvereinbarkeit der Philosophie und der Theologie, sondern auch eine gründliche Verachtung gegen die Philosophie (Kirchen-Lexikon VI², 1680; Prot. Real-Enzykl. VI³, 742). Diese Haltung führte ihn zu einem Eklektizismus, um dessen willen ihn Luther „verus Germanus et gnesios Theologus" nennt. Sonst besteht keine Ähnlichkeit zwischen beiden. Goch ist, aber nur unter diesem Gesichtspunkt, ein Vorgänger, aber kein Vorläufer Luthers. Von einer Vorbereitung auf das Luthertum kann bei ihm keine Rede sein.

[2] Wessel war in manchen Fragen entschieden unkirchlich, aber Vorreformator und somit Vorläufer Luthers kann er auch nicht genannt werden (s. Clemen, Weim. X, II, 311). Luther hat in ihm ebenfalls erst hinterher einen Geistesverwandten entdeckt. Das hat ihn einerseits mit Stolz erfüllt (hic si mihi antea fuisset lectus, poterat hostibus meis videri Lutherus omnia ex Wesselo hausisse, adeo spiritus utriusque conspirat in unum), anderseits mit Zuversicht (mihi vero et gaudium et robur augescit, jamque nihil dubito me recta docuisse). (Weim. X, II, 317; Opp. var. arg. VII, 495 f.) Er soll eine „Prophezeiung" hinterlassen haben, der gemäß die „doctrina . . . Thomae, Bonaventurae et aliorum ejusdem farinae ab omnibus vere christianis theologis explodetur (Opp. var. arg. VII, 496; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, 385 f.). Das war natürlich ein Band, das Luther mit ihm verknüpfte. Überdies mußten ihn die Widersprüche, die ihm den Namen „magister contradictionum" eintrugen, gleichfalls Luther als geistesverwandt darstellen. Anfänglich war er Realist, dann wurde er Formalist, d. h. Scotist, endlich Nominalist (Kirch.-Lex. XII², 1340. Farrago, Basil. 1523, fol. 105 b.). Dabei blieb ihm aber stets die Anhänglichkeit an Plato, dessen Philosophie er frühzeitig studiert hatte (Ullmann II, 313 f.), und seine Vorliebe für Rupert von Deutz ließ ihn dieser Richtung nie ganz untreu werden. So kann auch er nicht anders, denn als Eklektiker bezeichnet werden. Ein letztes Band, das Luther an ihn fesselte, war sicher sein Wort: Primum Ego omnium notorum (Ull-

Seit anderthalb Jahrhunderten hatte der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus mit ungeschwächter Heftigkeit fortgedauert und die Christenheit fast nicht weniger in Aufregung versetzt, als das Schisma. Die Universität Paris hatte der Nominalismus zuerst erobert, dann verloren, dann wieder gewonnen.[1] In Deutschland wogte der Streit von Universität zu Universität.[2] In Prag hatte er den großen Bruch hervorgerufen; die nominalistischen Deutschen mußten vor Hus, dem Realisten, und den Seinigen das Feld räumen und auswandern. Und England war in zwei feindliche Heerlager gespalten. Der Süden hielt es mit Occam, seinem Landsmann, dem normännischen Nominalisten, der Norden mit dem seinen, dem Angelsachsen Wiclif, dem krassen Realisten. Beide Parteien stießen in Oxford aufeinander und lieferten sich blutige Kämpfe, die das äußerste befürchten ließen.[3] Und Luther vereinigte beide Gegensätze in sich, ohne daß der eine oder der andere zum Auswandern wäre gezwungen worden. In diesem Kopf haben Dinge Platz, die sich verhalten wie Feuer und Wasser. Dafür kocht es und gärt es aber auch, daß er in beständiger Aufregung ist, und daß jeden Augenblick Ausbrüche zu befürchten sind wie aus der Zyklopenwerkstatt im Ätna.

Luther war zugleich Nominalist und Realist und hat aus dem Luthertum ein Gemisch von Nominalismus und Realismus gemacht. Für uns heute ist das nichts so besonders Auffälliges, da unser modernes Denken schon längst beides in einen Sack zusammengesteckt hat wie in den Schlauch des Aeolus. Aber etwas anderes ist das heute und etwas anderes war es damals. Der moderne Mensch ist Positivist ohne recht zu wissen, was Positivismus ist, und er ist Idealist, was man halt so Idealismus nennt. Derlei Dinge lassen sich allerdings unschwer vereinbaren, denn bei solcher Unklarheit und Verschwommenheit tut, wie man zu sagen pflegt, keines dem andern weh. Damals war es aber doch ein starkes Stück. Denn wenn auch Luthers Philosophie sehr mangelhaft war, so nahm man es doch in der Zeit, da er seine Ausbildung genoß, mit der Genauigkeit auf diesem Gebiet um vieles strenger, als wir uns heute auch nur vorzustellen vermögen. Indes,

---

mann II, 451). Dadurch wurde er nicht bloß Descartes vor Descartes, sondern auch Luther vor Luther.

[1] Über Paris s. *Argentré*, Collectio judiciorum I, II, 286 ff. 302 ff.

[2] Prantl, Geschichte der Logik IV, 185—194. Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen vor der Reformation 133 ff. 152 ff.

[3] Lechler, Wiclif I, 678 f. Buddensieg, Wiclif und seine Zeit 107 f.

er brachte das damals nicht eben häufige Kunststück fertig, und zwar besser als so manche Gallikaner, die das auch versucht, aber nur unvollkommen zustande gebracht hatten. Die Folgen davon zeigten sich in seinem Werk, dem Luthertum, und zwar auf höchst verhängnisvolle Weise.

24. Der Realismus — selbstverständlich haben wir nur den extremen Realismus im Sinn — ist der schroffste Gegensatz zum Nominalismus. Er verhält sich zu ihm wie Berkeley und Fichte zu Bacon von Verulam, wie der Platonismus zum Positivismus und zum Empirismus. Er ist in der Tat der Vorläufer des modernen Idealismus und die Weiterbildung des alten Platonismus. Für ihn ist, wie Franz Mayronis sagt, Plato die oberste aller philosophischen Autoritäten,[1] Aristoteles dagegen der schlechteste unter den Metaphysikern.[2] Im geraden Gegensatz zum Nominalismus kommen die Individuen und alle einzelnen Erscheinungen nicht oder doch nur in untergeordneter Weise zur Geltung vor der philosophischen Betrachtung.[3] Das eigentlich Existierende sind einzig die allgemeinen Ideen. Die Einzeldinge sind, wenn auch nicht bloßer Schein — das zu behaupten blieb dem neueren Idealismus vorbehalten —, so doch reine Nebensache, äußerliche Zugaben zum Wesen, besondere Erscheinungsformen, die dem wahren inneren Gehalt gegenüber als indifferent betrachtet werden können, da sie nichts an dem Wesen der Sache, dem Ding an sich ändern.

Nominalismus und Realismus verhalten sich also wie zwei entgegengesetzte Pole. Der Nominalismus rechnet nur mit Tatsachen und Erscheinungen,[4] und baut sich eine Welt von unten auf durch Zusammen-

---

[1] Auctoritas Platonis est praestantissima inter auctoritates omnium philosophorum, ... qui fuit reputatus inter philosophos sicut Jupiter inter deos. (Mayronis, bei *Hauréau*, Hist. de la philosophie scolastique II, II, 301.).

[2] Pessimus Metaphysicus. (Mayronis. Ebd. II, II, 306.) Und doch war Mayronis nicht Realist, sondern Scotist, freilich einer der Bahnbrecher für jene Wendung des Scotismus, die zum Nominalismus neigte und gleichwohl mit Plato einen Ausgleich suchte. Vgl. Prantl, Geschichte der Logik III, 283.

[3] Sebastian Franck ist vollendeter Realist, da er in Christus nicht den Einzelmenschen, sondern den Menschen überhaupt, die wahre Idee der Menschheit sieht.

[4] Ein sprechendes Beispiel hierfür bietet Occam, da er von der Freiheit des Willens redet. Non potest (libertas voluntatis) per aliquam rationem demonstrative probari, quia omnis ratio hoc probans accipiet aeque ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam (*Occam*, Quodlibet 1, q. 16). Da haben wir den Nominalismus in seiner krassesten Gestalt. Nur was man durch Erfahrung wahrnehmen kann, dafür kann man Erkenntnis erlangen. Wofür man aber Gründe aufsuchen muß, das kann man nie beweisen und nie mit

setzung und durch Induktion, soweit er überhaupt zu einer Synthese und einer Spekulation kommt. Der Realismus kennt nur allgemeine Ideen und baut sich zuerst mit Plato eine ewige geistige Welt. Versteht er sich dazu, in die beschränkte niedere Welt herabzusteigen, was er nicht immer über sich bringt, so konstruiert er sich diese von oben herab durch Deduktion und noch lieber durch aprioriische Konstruktion nach seinen ewigen, unveränderlichen Ideen. Ob die Wirklichkeit mit diesen übereinstimmt oder nicht, das kann ihm sehr gleichgiltig sein, da sie ja doch für ihn ohne Bedeutung ist. Entsprechen die Ereignisse und die Einrichtungen in der Welt nicht seinen Ideen, so kann er höchstens mit Hegel die Geschichte und die Menschheit darob bedauern. Er kann überhaupt nicht begreifen, wie denkende Menschen solche Sklavenseelen sein können, daß sie glauben, sie müßten an den Zwirnsfäden der geschichtlichen Tatsachen und des gesetzlich festgelegten Rechtes so ängstlich herumnesteln wie alte Frauen an ihrem Strickstrumpf.

Augenscheinlich berühren sich zuletzt Nominalismus und Realismus wieder in einem Stück, wenigstens in der Geringschätzung gegen das Bestehende. Nur geht der Realismus viel weiter als der Nominalismus.[1] Dieser rechnet doch mit dem Gegebenen und mit den Erscheinungen, soweit sie der sinnlichen Wahrnehmung unterliegen, wenn er schon mit deren Inhalt und mit den für sie bestehenden Gesetzen, wie mit allem rein Geistigen, selbst wenn es nicht übernatürlich ist, unerbittlich Kritik treibt. Der Realismus achtet nicht einmal die Tatsachen, treibt nicht bloß Kritik an den bestehenden Vorschriften des Glaubens, des Rechtes und des Lebens, sondern er baut sich in seinem Solipsismus eine eigene, viel erhabenere Welt, ebenso autonom wie der Nominalist, nur viel stolzer und auch viel bequemer.

25. Dem Gesagten gemäß läßt sich leicht denken, was nun erfolgen mußte, indem Luther von Occam zu Hus und zu Wiclif überging — selbstverständlich ohne deshalb seinem lieben Meister Occam den Absagebrief zuzustellen —, indem Luther, mit anderen Worten, zum Nominalismus den Realismus hinzufügte.

Sicherheit erkennen, denn die Gründe für das zu Beweisende sind ebenso ungewiß wie das zu Beweisende. Kurz, der vollendete Skeptizismus über die unmittelbare Erfahrung hinaus.

[1] Insofern hat jener Nominalist recht, wenn er sagt: Nominales sine comparatione minus errant, quam alii, et semper pro uno errore reperto in doctrina Nominalium, si aliqui reperiantur, ostenduntur quatuor aut quinque in doctrina Realium. (*Argentré*, Collectio judiciorum I, II, 288.)

Der Nominalismus hatte ihm zwei große Dienste geleistet. Er hatte ihm zuerst geholfen, das Band zwischen Natur und Übernatur zu sprengen. Das Übernatürliche war damit noch nicht gleich völlig geleugnet, aber es war ins Jenseits verwiesen, von wo aus es dem Menschen nicht mehr so unbequem werden konnte, da es keinen engeren Zusammenhang mehr mit dem Diesseits hatte. Nachdem auf diese Weise das Christentum, um modern zu sprechen, in eine Diesseitigkeitsreligion verwandelt war, zu der sich jeder für seine Person durch den subjektiven Herzensglauben vom Jenseits hinzudenken mochte, wozu er Gefallen und Bedürfnis empfand, tat der Nominalismus ein Zweites, und löste die Kirche, gleich einem der Seele beraubten Leichnam, in ihre Atome auf. Darauf verstand er sich ganz besonders. Wo er irgendwo ein moralisches Ganzes fand, sei es die menschliche Gesellschaft, sei es die kirchliche Gemeinschaft, da leistete er seine Aufgabe als Scheidewasser und als Anatom zugleich. Die Menschheit zerfiel vor ihm in Nationen, die Nationen in politische und ökonomische und soziale Gebilde, und diese in Individuen. Ein lebendiges Band bestand nicht unter ihnen. Man mochte als Grund der Gesellschaftsordnung die Not oder den Eigennutz annehmen, wie Rousseau, der Gesellschaftslehrer des Nominalismus, tut, aber ein innerer organischer Zusammenhang bestand nicht mehr dafür. Nach derselben Auffassung wurde auch die Kirche betrachtet und in lauter Atome zerbröckelt. Die furchtbare Zeit des Schismas war selbstverständlich ganz dazu geeignet, dem Durchdringen dieser Denkweise Vorschub zu leisten, so daß Luther sie sowohl in sich wie überall bereits so gut wie ausgebildet vorfand.

Auf solche Weise war die Kirche freilich aufgelöst und ihres Charakters als Heilsanstalt, als organische Einheit und als hierarchische Stiftung Christi entkleidet. Es blieben aber doch noch ihre sichtbaren Mitglieder, und deren mechanische Zusammenfassung, die Gemeine. Das war nicht mehr die Kirche, aber es war ein sichtbarer Überrest und erinnerte immer noch an diese. Und das war Luther unbequem. Denn wenn man ein herostratisches Werk verübt hat, ist einem alles lästig, was das Andenken an das zerstörte Werk wach erhält. Darum drängte es ihn, leicht begreiflich, einen Weg zu suchen, auf dem er auch dieser letzten Bruchstücke ledig werden könnte. Diesen Weg öffnete ihm der Realismus. Indem er sich diesem in die Arme warf, fand er eine Philosophie, die ihn von Kirche reden ließ, ohne daß er dazu irgend einer Kirche bedurfte. Die Kirche ist dann weiter nichts als die ewig unsichtbare Idee, die keiner Verwirklichung in der Sinnenwelt bedarf, die auch durch keine sichtbare Verwirk-

lichung entsprechend ausgedrückt wird, die stets dieselbe bleibt, ob sie nun so oder so verwirklicht wird, ob sie sich in sinnfällige Formen kleidet oder auf diese verzichtet und jedem einen rein innerlichen Dienst nach seinem eigenen Gutdünken überläßt. Kurz, die Kirche ist dann eine schlechthin unsichtbare Kirche. Alles Äußerliche, äußerliche Ordnung, äußerliche Dogmen und Gesetze, Formen und Formeln, äußerliche Kulthandlungen und Sakramente, selbst die äußerliche Mitgliedschaft, alles das ist gleichgültig und trägt nichts zur Verwirklichung der wahren Kirche bei. Das war die Grundlehre der großen Realisten Wiclif und Hus, die sie in dem Wort ausdrückten, die Kirche sei die Gemeinschaft der Prädestinierten. Luther sagte dafür lieber, die Kirche sei die Gemeinschaft der Heiligen.

Um dieses Zweckes willen wurde Luther, zuerst unbewußt, dann bewußt, Husit und damit Realist im vollen Sinn, denn ein Stück Realismus hatte er bereits aus dem Gallikanismus in sich aufgenommen.[1] Begriffen hat er übrigens nie die volle Bedeutung seines Schrittes. Denn in der unbefangensten Weise gebraucht er stets statt des ihm unliebsamen Wortes Kirche die zwei Ausdrücke Gemeine und Gemeinschaft der Heiligen nebeneinander, gleich als besagten beide dasselbe. Das ist aber so wenig der Fall, als es dasselbe ist, ob ich ein Blockhaus in seine Teile zerlege und diese zu einem Scheiterhaufen aufschichte, oder ob ich alles bis zur Unsichtbarkeit verbrenne.

26. Durch die Verbindung dieser zwei entgegengesetzten Gedankenrichtungen gelang es Luther, der Welt die Geringschätzung gegen die Kirche beizubringen, die ihr heute sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen ist. Vom Realismus hat sie gelernt, die sichtbare Kirche verachten, vom Nominalismus, den Glauben an ein Unsichtbares verleugnen. Auf den Realismus stützt sie sich, um sich einzureden, ein äußerlicher Gottesdienst sei Gottes unwürdig und für den Menschen unnötig, auf den Nominalismus, um die der Geringschätzung preiszugeben, die sich auf eine

[1] Insofern ist ein Körnchen Wahrheit in der Abhandlung von Hunzinger über „Luthers Neuplatonismus" anzuerkennen. Aus Augustin hat Luther freilich wenig Neuplatonismus geschöpft, aber von den Gallikanern hat er, wie später gezeigt werden soll, etwas vom Realismus gelernt. Übrigens ist davon in alle dem, was Hunzinger anführt, nicht viel Greifbares zu finden. Am ehesten weist auf realistischen Einfluß hin der von Luther schon früh stark betonte Unterschied zwischen dem innern und dem äußern Wort. Der Realismus kann nie genug betonen, daß alles Sinnfällige nur ein völlig ungenügender Ausdruck des Innerlichen und des Geistigen sei, und daß also auch das Wort nie dem Gedanken entspreche. Möglich, daß Luther dies aus jener Quelle in sich aufgenommen hat. Desto mehr ist seine Lehre von der Kirche Realismus.

höhere Sendung berufen und ihrem Amt eine Bedeutung fürs ewige Leben zuschreiben. So arbeiten sich die beiden Gegensätze in die Hände. Dem Realisten ist alles Sinnfällige fragwürdig, unbeweisbar, minderwertig,[1] dem Nominalisten alles Unsichtbare und Jenseitige.

Für den Realismus ist die wahre Kirche nur die unsichtbare obere Welt, das Pleroma der Gnostiker, oder wie Emser Luther mit Recht vorhält, die platonische Ideenwelt. Jeder Versuch, eine Kirche hier auf Erden zu gründen, muß für den Realisten von vorneherein als mißglückt und als unausführbar gelten, denn nichts Sichtbares kann jene ewige Idee auf entsprechende Weise verwirklichen.[2] Die Schwächen, die den Menschen und jeder durch Menschen gebildeten Gemeinschaft naturnotwendig anhängen, sind ihm der beste Beweis dafür, daß eine derartige Gemeinschaft die Kirche im vollen Sinn des Wortes nicht sein könne. Daß Christus

---

[1] Similiter de omnibus sensibilibus, sive coelestibus sive terrestribus, intelligendum. Omnia siquidem, quae . . . corporeis sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes. sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt . . . seu corpora ipsorum — que umbrae, . . . quae cuncta non res, sed falsae rerum imagines probantur esse. Itaque sicut imagines vocum umbraeque corporum per se non subsistunt, quia substantia non sunt, sic corpora ista sensibilia veluti rerum subsistentium quaedam similitudines sunt, et per se subsistere nesciunt. (Scoti Erigenae, De divisione naturae l. 5, n. 25. (*Migne*, P. L. CXXII, 914. a). Ganz wie bei Plotin, dem die Materie nur das Unbestimmte ist (ἀπειρία), das Nichtseiende (μὴ ὄν), nur ein Schein und ein Verlangen nach Existenz (εἴδωλον, φάντασμα, ὑποστάσεως ἔφεσις, Ennead. 3, l. 6, c. 7. Dübner 1854. 157, 15 ff.) In demselben Sinne wird auch Wiclif der Satz zugeschrieben: Terminus a quo (d. h. die Idee) creationis non est nihil, sed esse perfectissimum rei creatae. scilicet esse ejus ideale (Nat. *Alexander*, Hist Eccl. 1789. XV, 215, 6. Der Sinn Wiclifs ist damit sicher richtig wiedergegeben, es ist mir aber nicht gelungen, den Wortlaut bei ihm wiederzufinden.) Über diese Lehre sagt Gerson, diesmal sicher kein Realist: Quid enim est insania, nisi judicare res, prout sunt in sola phantasia, quod ita sint ad extra, qualiter est in furiosis, phantasticis atque reverisantibus, qui scilicet somniant in vigilando, dum similitudines rerum pro rebus accipiunt. (1706. IV, 824. a.) Dennoch sagt auch Cusa: Consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse conjecturam. (De conjecturis l. 1, c. 2. Paris. 1514. I. fol. 41. b.) Und so führt der Idealismus zuletzt zum gleichen Skeptizismus wie der Nominalismus.

[2] Daher die Verachtung der niederen Sinnenwelt bei den Gnostikern und den Neuplatonikern, die Vernachlässigung oder die gewaltsame Mißhandlung der geschichtlichen Wirklichkeit bei den Realisten und ihren Nachfolgern, den modernen Idealisten, und jene Evangelienkritik, z. B. bei Loisy, die sich auf den Satz steift, eine treue Wiedergabe der Herrenworte sei von vornherein schon deshalb nicht zu erwarten, weil das äußere Wort nie dem innern Sinne gerecht werden könne.

selbst, der Stifter der Kirche, in der Schwachheit des Fleisches erschienen ist, daß Gott das Schwache und das Törichte auserwählt hat, um dadurch seine Zwecke zu erfüllen (1. Kor. 2, 27), daß der Herr befohlen hat, mit dem Unkraut Geduld zu haben, damit nicht auch der Weizen ausgerottet werde (Mat. 13, 29), das sind lauter Dinge, die der Realismus nicht faßt seit den Tagen der Luziferianer und der Donatisten bis herab zu den jansenistischen Eiferern.

Trägt so der Realismus sein mögliches dazu bei, um durch seinen überspannten Idealismus die sichtbare Kirche mit all den Unvollkommenheiten der menschlichen Verwirklichung verächtlich zu machen, so kommt ihm der Nominalismus von unten her durch seinen unidealen Empirismus zur Erreichung desselben Zweckes zu Hilfe. Für diesen ist die geschichtlich dastehende Kirche mit all ihren Menschlichkeiten und Fehlern das Einzige, was er kennt. So ist's eben recht, und wenn von einer Idee der Kirche überhaupt die Rede sein kann, dann hat man diese hier sichtbar und greifbar vor sich. Über diese Armseligkeit kommt sie nie hinaus und kann sie nie hinauskommen. Wer von einem übernatürlichen Charakter der Kirche redet, wer ihr ein übernatürliches Ideal vorhält, wer in den Zeiten der Verdunkelung die Christen auf dieses hinweist und mahnt, mit neuem Eifer nach ihm zu streben, wer sich in allem Elend der Zeit damit tröstet, daß wenigstens nach dem Tag der Ernte das Böse ausgeschieden und die Kirche in ihrem vollen Glanz wird hergestellt sein, der ist entweder ein Schwärmer oder ein Betrogener, wo nicht ein bewußter Fanatiker.

27. Bis hieher haben Nominalismus und Realismus gemeinschaftlich, wenn schon von verschiedenen Seiten, zur Zerstörung der Kirche zusammengearbeitet, etwa wie man eine Mine von rechts und von links her anlegt, wenn man rasch dazu gelangen will, eine unbrauchbar gewordene Festung zu sprengen. Nun aber geht der Realismus, nachdem die Kirche beseitigt ist, auf eigene Rechnung zu Werk, denn noch bleiben ihm große Aufgaben zu lösen, zu denen der Nominalismus nicht zu verwenden wäre.

Vorerst ergab sich aus dem Realismus eine Unternehmung, deren Bedeutung erst in sehr später Zeit völlig klar werden sollte: die Trennung von Kirche und von Christentum.[1]

---

[1] Es ist jedenfalls auffällig, daß erst um diese Zeit das Wort Christianismus in die theologische Sprache eingeführt wird. S. Lutherpsychologie [2] 162 f. S. unten V, 38.

Nach den Grundanschauungen der aristotelischen Scholastik, die in diesem Fall zweifellos die Lehre des Evangeliums, der Kirche und der Geschichte ausdrücken, ist die Loslösung dieser zwei Begriffe durchaus unzulässig, ja unmöglich. Die allgemeine Idee, der Gattungsbegriff ist dieser Auffassung zufolge nicht eine bloße Schöpfung des Gedankens, wie der Nominalismus will, aber auch nicht etwas, was vor den Einzeldingen und außer ihnen selbständig besteht, wie Plato und die Realisten behaupten. Der allgemeine Begriff ist etwas, was tatsächlich besteht, nur existiert er verwirklicht nicht losgetrennt von den Einzeldingen, weder als etwas Unvollkommenes, etwa als Keim oder als Skizze, noch viel weniger als etwas Höheres und Vollkommeneres, das die wirklichen Erscheinungen immer nur halb und mangelhaft wiedergeben könnten.

Das zeigt sich schon in der natürlichen Ordnung der Dinge. Gott hat nicht die allgemeinen Begriffe Baum oder Vogel geschaffen, und es dann den angeblichen Naturkräften überlassen, diese Begriffe in einzelnen Erscheinungen sichtbar zu gestalten, vielleicht auch umzugestalten, sondern er hat den Begriff Vogel nur in der Gestalt des Adlers, der Taube, der Ente, den Begriff Baum nur in der Form von Eichen, Tannen, Zedern dargestellt.[1] Es ist unzweifelhaft zuzugeben, daß die allgemeinen Begriffe in den Einzeldingen nicht restlos erschöpft sind. Gott könnte sicher weit mehr Verwirklichungen von ihnen schaffen, und die Paläontologie zeigt uns, daß er tatsächlich deren geschaffen hat, die heute nicht mehr vorkommen. Dessenungeachtet können wir nirgends einen allgemeinen Begriff suchen außer dort, wo Gott einen verwirklicht hat. Und tun wir das, so ist das ein bloßes Spiel der Phantasie, aber die Idee wird dadurch so wenig zur Wirklichkeit gemacht, als wenn wir in einem Märchen für Kinder eine feenhafte Zauberwelt erschaffen.

---

[1] Wenn die eben angeführten Beispiele allenfalls noch nicht populär genug klingen, so möge es erlaubt sein, noch etwas weiter herabzusteigen. In Witzblättern liest man mit großer Regelmäßigkeit, daß die neuvermählte Hausfrau ihren Gemahl zu seinem größten Schrecken mit der ersten Leistung ihrer Kochkunst überrascht, in welcher er nicht zwar die Idee, wohl aber lediglich den allgemeinen Begriff von Nahrungsmittel — denn beides ist keineswegs identisch — zu entdecken vermag, wie sich Plotin ausdrückt, nur das Streben nach etwas Seiendem. Man darf wohl voraussetzen, daß auch die geschworenen Realisten, oder, wie man heute sagt, Idealisten an ihrer Philosophie irre würden, gelänge es, den Traum des seligen Berthelot zu verwirklichen, demgemäß wir unsere Nahrungsmittel nicht mehr aus dem Stall und vom Feld, sondern aus dem Schmelztiegel der Chemiker beziehen würden. Vor dem „Nahrungsmittel als solchem", auf den allgemeinen chemischen oder philosophischen Begriff zurückgeführt, würde sich jeder Atheist bekreuzen.

Nicht anders ist es in der übernatürlichen Ordnung. Der Herr hat nicht eine neue Religion, eine höhere Weltanschauung, eine neue Denk- und Geistesrichtung gegründet, oder wie alle die modernen Ausdrücke lauten; er hat nur die Kirche gegründet, und auch diese in höchst greifbarer Weise. Zuerst hat er dem Petrus die ganze Kirchengewalt übertragen, dann sie den Aposteln unter ihm verliehen, und endlich den Aposteln die Vollmacht gegeben, sich nun die Kirche anzugliedern, über die sie die göttliche Autorität in seinem Namen ausüben sollten. Auf diese Weise kam das Christentum zustande, einzig in der Gestalt der Kirche. Der Herr hat also nicht irgend ein ideales, unfaßbares Christentum gestiftet, und es dessen inneren Triebkräften überlassen, wie es sich weiter ausgestalten werde. Er hat vielmehr die Kirche verwirklicht einzig durch die Kirche und in der Kirche das Christentum. Das Christentum steht und fällt mit der Kirche, wie die sogen. „christliche Idee" mit dem Dogma.[1] Die allgemeine Idee des Christentums außerhalb der Kirche suchen oder das Christentum als etwas Höheres, Allgemeineres, Weiteres denken, das in der Kirche nur teilweise oder unvollkommen verwirklicht sei, widerspricht der Philosophie, der Geschichte und dem Dogma.[2]

---

[1] Gelänge es, im Krieg aus der feindlichen Armee sämtliche Offiziere gefangen zu nehmen oder herauszuschießen und die verschiedenen Abteilungen und Regimenter aufzulösen und die einzelnen Mannschaften ineinander zu verwirren, so würde man sagen, die Armee existiere nicht mehr, selbst wenn sonst nicht ein einziger Mann fehlte. Eine Armee, ohne Formation, in den amorphen Zustand zurückgeführt, ist zwar kein Nichts, nicht ein οὐ κόν, wohl aber ein Unding, ein μὴ ὄν, das nur zur Existenz gebracht werden kann unter der Bedingung, daß es in der entsprechenden Weise gestaltet werde. Mit der sachgemäßen Gestaltung verliert die Armee auch ihre Existenz.

[2] Zu welch merkwürdigen Sophistereien die mit der Verwerfung dieses Systems notwendig verbundenen Mißhandlungen sowohl der Geschichte als der Philosophie führen, das zeigt Almain in der Erörterung seines Satzes: Potestas Ecclesiastica natura et tempore prius est in Ecclesia quam in Papa. Bei Matthäus (18, 15 ff.) heißt es: Dic Ecclesiae. Damit, sagt er, wird 1. der Kirche die auctoritas zugeschrieben und die jurisdictio coercitiva; aber 2. der Ecclesia, prout est plurium collectio, . . . quia statim pluraliter subjungitur: quaecumque solveritis, quaecumque ligaveritis (was doch sonst immer auf die Apostel bezogen wird); 3. adhuc tunc nullus erat institutus Summus Pontifex. Ergo prius fuit collata Ecclesiae quam Summo Pontifici. Wobei nur die Beantwortung der Frage übersehen ist, wer denn diese Kirche, die collectio plurium, gebildet haben mag, die der Berufung Petri und der Apostel vorgegangen sein soll, denn diese sind offenbar darunter nicht zu verstehen. Doch es folgt noch besser. Ex hoc infero . . . quod si Christus nullum post resurrectionem suam Summum Pontificem seu Vicarium Generalem instituisset, Ecclesia tamen in gradu aeque perfecto (!) potuisset instituere . . . . . Denn . . . . jam prius erat suprema Ecclesiastica potestas coercitiva instituta et Ecclesiae communicata. Ganz

Demgemäß war es eine Verirrung, die nur aus dem Realismus hervorgehen konnte, wenn Luther glaubte, er könne das Christentum festhalten ohne Kirche, oder wenn er sich vollends einredete, jetzt erst, nach Zerstörung der Kirche, das wahre Christentum hergestellt zu haben. Mit Recht warfen ihm seine ersten Gegner vor, seine unsichtbare Kirche sei ein platonisches Luftschloß; sie hätten ihm ebenso gut vorhalten können, sein kirchenfreies Christentum sei ein aristophanisches Wolkenkukuksheim.[1]

28. Nichtsdestoweniger hat diese Verirrung Luthers ihren Weg gemacht und die Denkweise der Geister für später beeinflußt. Für die erste Zeit hat sie zweifellos den Abfall von der Kirche und die Ausbreitung des Luthertums ganz besonders gefördert. Der Gallikanismus mochte an den Grundlagen der Kirche noch so viel gerüttelt haben, die Ausschreitungen der Theologen mochten die Achtung vor ihr und die Ehrfurcht vor der Autorität ihrer Lehren noch so tief erschüttert haben, die großen Schäden im öffentlichen Leben der Kirche und im persönlichen Verhalten ihrer Diener mochten Gleichgiltigkeit oder Haß in die weitesten

---

abgesehen von dem müßigen „wenn" und von der Behauptung, daß die Kirche ohne die Apostel die höchste Gewalt besessen habe, folgte also hieraus, daß die Kirche das Apostolat und den Primat ebenso gut hätte einsetzen können wie Christus selbst. Schließlich aber sagt Almain, und zwar peremptorie: Cum Christus instituit Petrum Summum Pontificem (Joh. 21), nihil potestati (potestatis?) de novo contulit Ecclesiae, sed soli Petro, nec unquam postea legitur aliquid de novo contulisse, et tamen notissimum est, quod Petro mortuo in Ecclesia fuit potestas instituendi (?) aliquem Summum Pontificem, ergo et ante institutionem Petri, et per consequens, si Christus non instituisset, Ecclesia potuisset instituere. (*Gerson* Op. II, 971 f. *Richer*, Vindiciae doctrinae majorum. 1683. IV, 15 f.) Das heißt aber doch, abgesehen von allem andern, mit den Worten spielen. Einen Papst wählen und das Papsttum einsetzen, sind doch zwei wesentlich verschiedene Dinge. Aber das sind alles kindische Nebensachen. Die ernste Hauptsache ist die, daß, wenn man die Kirchengewalt als allgemeinen Begriff denkt, ohne daß sie in einer bestimmten hierarchischen Gestaltung verwirklicht ist, sowohl Primat als Apostolat und Hierarchie zu rein menschlichen Einrichtungen herabgesetzt werden, und daß dann die Folgerung unvermeidlich ist, Christus habe sie nicht als notwendige Gestaltung der Kirche eingesetzt, sondern als eine Einrichtung, die von den Menschen auch hätte gemacht werden können, und zwar ebenso gut. Damit ist die göttliche Bedeutung der Hierarchie geleugnet und die Kirche selber zerstört.

[1] Man könnte auch an den übersinnlichen, geschlechtslosen, rein idealen Urmenschen, den Homunculus von Philo denken. Die Versuche, das „reine Christentum" durch Abstreifung des Dogmas und der Kirche darzustellen, sind ebenso viel wert, als wenn Paracelsus und Cagliostro den Homunculus durch Ausscheidung der verweslichen Menschlichkeit herzustellen, nötigenfalls in Flaschen abzuziehen versprechen.

Kreise verbreitet haben, dennoch hätten sich die großen Massen ganz gewiß nicht von der Kirche getrennt, wäre es nicht gelungen, ihnen die Meinung beizubringen, daß sie sich ja dadurch nicht bloß nicht vom Christentum entfernten, sondern daß sie kein anderes Mittel hätten, um zum reinen Christentum, zum wahren Christentum Christi zurückzukehren, als indem sie die Kirche abstreiften und mit ihr all die Verunstaltungen, die sich in ihrem Gefolge an das Christentum angeschlossen hätten. Die Geschichte des ältesten Luthertums ist der Beweis hierfür.

29. Die Not zwang Luther in seiner zweiten Periode, auf diesem Weg innezuhalten. Denn wenn er auch alles eher war als ein Philosoph, und wenn ihm auch das ewige Stürmen und Zerstören keine Zeit ließ, um über die Ergebnisse seines Unternehmens nachzudenken, das fühlte er doch, daß diese Herstellung des idealen Christentums auf dasselbe hinauslief, als wenn einer „den Vogel an sich" herzustellen suchte durch Ausscheidung alles dessen, was den Adler ausmacht, mit andern Worten, daß sein von der Kirche losgeschältes platonisches Christentum der bare Nihilismus zu werden drohte. Und sollte er sich das verhehlt haben, so belehrten ihn die Schwärmer so deutlich, daß er sich keinem Zweifel hingeben konnte. Deshalb sein Herumtappen nach irgend einem greifbaren Auskunftsmittel. Jedoch, da war guter Rat teuer. Zur Kirche wollte er nicht wieder umkehren, und alle anderen Maßregeln waren halb und blieben kraftlos. Es blieb ihm nichts übrig als die Reste, die ihm vom Christentum noch geblieben waren, der weltlichen Obrigkeit zum Schutz anzuvertrauen. Damit hatte er wenigstens zugestanden, daß ein nach den Grundsätzen des Realismus von der Kirche losgeschältes Christentum nicht bestehen kann, und daß es einer äußerlichen Verwirklichung der allgemeinen Idee durch sinnfällige Gestaltung bedarf, soll die Idee vom Christentum nicht selber untergehen. Er hatte freilich auch anerkannt, daß er von seinem Standpunkt aus unfähig war, hierzu etwas beizutragen, nachdem er die Anordnung Christi eigenmächtig umgestoßen hatte.

Diese Lage änderte sich übrigens wenig durch die Einführung des Protestantismus. Eine gewisse kirchliche Gestaltung wurde ja jetzt dem Luthertum aufgezwängt, so daß es seinem ursprünglichen Charakter sehr bedeutend entfremdet wurde. Aber diese führte einmal zu einem völlig neuen, dem Christentum fremden Gebilde, zur Einführung von Territorial- oder Landeskirchen. Und dann unterlagen diese Nachäffungen selbstverständlich durchaus dem Belieben, und bald dem Despotismus der weltlichen Macht. Der Satz: Cujus regio, illius religio ist der beste

Ausdruck für die hiedurch geschaffene, mit dem Glauben an eine göttliche Stiftung des Christentums unvereinbare Lage.

30. Diese Lage bietet für uns weniger Interesse. Desto mehr die heillose und, wie es scheint, unheilbare Verwirrung in der Denkweise über Christentum und Kirche, die sich daraus ergab. Gerade die durch Luther eingeführte Verkuppelung der geistlichen und der weltlichen Macht,[1] die er natürlich, wenn er die Folgen davon bitter verspürt, dem Satan zur Last legt,[2] hat unter dem Einflusse seiner Kirchentheorie ganz besonders dazu beigetragen, eine Unklarheit in den Begriffen herbeizuführen, die fast jede Hoffnung darauf ausschließt, daß hier je noch eine Verständigung erzielt werden könne.

Das Verhältnis von Staat und Kirche, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, hatte ja in verschiedenen Zeiten auch früher Anlaß zu Verwickelungen gegeben. Dennoch ließ sich, wenn man wollte, immer wieder eine Verständigung oder doch ein erträgliches Abkommen erzielen, so lange eine gesunde Philosophie über die Geister herrschte, d. h. so lange man mit klaren Begriffen rechnete. Die Unterordnung des Geistlichen unter das Weltliche, zu der Luther den Anstoß gab, führte aber eine wesentliche Änderung der Lage herbei.

Wenn in alten Zeiten eine weltliche Macht, und war es selbst die des Kaisers, die Kirche drückte, ja unterjochte, so war es eben der König von Frankreich oder der König von England oder der Kaiser, der in seinem Reich, so weit seine Gewalt reichte, — und die des Kaisers reichte am wenigsten weit, — der Kirche die Rechte oder wenigstens die Ausübung der Rechte bestritt, die sie sonst überall besaß. Das machte niemand irre in seiner Auffassung von der Kirche, und führte auch keinen zu einer Änderung seiner Vorstellungen über die Natur der weltlichen Macht. Auch die schroffsten Gallikaner des 15. Jahrhunderts berufen sich nur auf die Rechte des französischen Königs und auf das Privilegium ihrer Nation, sich in religiösen Dingen zum Schaden der Kirche knechten zu lassen, oder, wie man das nannte, die gallikanischen Freiheiten zu genießen, aber es

---

[1] Über die Lehren und die Praxis Luthers bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat s. Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus, 558 ff. Protest. Real.-Enzykl. X[3], 467 ff. XVIII, 712 ff.

[2] Denn der leidige Teufel höret auch nicht auf, diese zwei Reich ineinander zu kochen und zu bräuen. Die weltlichen Herren wollen ins Teufels Namen immer Christum lehren und meistern, wie er seine Kirche und geistlich Regiment soll führen. 1534. (Erl. 39, 326.)

fällt ihnen nicht ein, die Kirche außerhalb Frankreichs derselben schimpflichen Freiheit unterwerfen zu wollen, deren sie sich zu Hause rühmten.

Seitdem Luther die Träume von Wiclif und von Hus zur Wirklichkeit gemacht hatte, änderte sich das nach zwei Seiten hin.

Eine Kirche gab es entweder gar nicht, oder, wo eine nach protestantischen Begriffen aufgerichtet wurde, war sie eingeschlossen in die Grenzen des Gebietes oder des Städtleins, das durch seinen souveränen Machtspruch ihr die Existenz zuerkannt hatte. *Dasein, Umfang, Rechte*, alles hatte jede dieser Stummelkirchen einzig durch den Willen der weltlichen Macht und je nach dem Maß dieser Gewalt. Sie stand zu dieser rechtlich wie der Sklave zu seinem Herrn nach altem Gesetz.

Auf der andern Seite wuchs die weltliche Macht nach innen in eben dem Grad, in dem die Kirche einschrumpfte oder auch ganz verschwand, und zwar durch die Anwendung des gleichen philosophischen Systems, das die Kirche vernichtet hatte. Man muß nur ja doch *die Ausbildung des modernen Staatsbegriffes* nicht allein oder auch nur vorzüglich in der wälschen Tyrannei und in deren Hofphilosophen, Machiavelli, nicht in der französischen Despotie und nicht in dem Elend des deutschen Jammerlebens suchen, sondern ganz besonders in der Anwendung der *realistischen Philosophie*, des Platonismus, auf das weltliche Regiment. Ihr ist es zuzuschreiben, daß *die weltliche Macht zum Staat wurde*. *Die Einführung des modernen Begriffes vom Staat ist das Ergebnis des nämlichen Realismus, durch dessen Anwendung Luther die Kirche vernichtet hat.* Wir sagen nicht, daß Luther das zustande gebracht habe, — das hieße ihm doch zu viel Bedeutung zuschreiben; wir sagen nur, daß er — nebst vielen anderen — den Weg dazu gewiesen und gebahnt hat. Man könnte sonst doch fragen, wie Luther, wenn er nicht völlig gedankenlos sollte gewesen sein, dazu habe die Hand bieten können, daß die Gräflein von Mansfeld und der Rat zu Oelsnitz sich ihre eigene Kirche schufen. Aber sein Platonismus macht eine solche Verirrung begreiflich, wenn er schon weit davon fern war, sich darüber klare Rechenschaft zu geben. Indem er mit den Grafen von Mansfeld verhandelte, hatte er es nicht mit den abgehausten Hungerleidern zu tun, die aus der Verbreitung des reinen Evangelii eine kleine Aufbesserung für Küche und Keller herauszuschlagen hofften, sondern mit der ewigen göttlichen Idee des souveränen Grafentums. Und wenn er die Herren von Memmingen ermahnt, sie sollten sich nicht durch den Satan und seine tollen Heiligen in der Aufrichtung des rechten Reiches Gottes irre machen lassen, sieht er vor sich die platonische Geisteswelt in

solcher Universalität und in so übernatürlicher Majestät, daß die Bürstenbinder und die Seifensieder, mit denen er es zu tun hat, wie verklärte Luftgebilde vor ihm schweben. Auf uns machen heute all die läppischen Alfanzereien von Titulaturen und Komplimenten, die in der Zeit der Kleinstaaterei und des Spießbürgertums aus diesem Realismus entstanden, nur noch einen komischen Eindruck. Aber damals war das alles ernst, und die Folgen davon waren ebenfalls ernst und sind es bis zur Stunde.

31. Vor allem folgt daraus die absolute Oberhoheit des Staates über die Kirche. Eine Kirche gab es nicht, außer der Staat verlieh ihr das Recht zu existieren. Und wenn das geschah, so existierte sie nur soweit, als er selber, um philosophisch nach moderner Art zu reden, empirisch existierte. Er selbst aber schwebte als Staat in den ewigen Höhen der Ideen unendlich erhaben über der Jämmerlichkeit seiner irdischen Existenz. Von ihm ging alles Recht aus und alles gesetzliche Dasein. Eine Kirche in einem andern Staat existierte für ihn entweder gar nicht, oder wenn er mit ihr rechnete, so war sie doch etwas ganz anderes, wie etwa eine Stadt in Oberitalien, die nach lombardischem Recht lebte. Seine Kirche war von seinen Gnaden und lebte nach seinem Recht. Und was das in jener Zeit bedeutete, das braucht nicht lange erörtert zu werden. Auch das kleinste Fürstlein hielt, zumal der Kirche gegenüber, an dem Satze fest, den Napoleon aussprach, als über das Konkordat beraten wurde: Die Souveränität ist nichts, wenn sie nicht alles ist.

Diese Lage verschlimmerte sich noch bedeutend, wenn verschiedene Religionsgenossenschaften innerhalb desselben Gebietes Anerkennung begehrten und erhielten. Nun wurde der Staat Richter über sie aus eigener höchster Machtvollkommenheit. Ob er sie zuließ, ob er alle abwies bis auf eine, welche dann Staatskirche wurde, in jedem Fall war er es, der als oberste Macht darüber entschied, welches die wahre Kirche sei, welches die rechte Lehre Christi, welches die giltige Auslegung des Evangeliums, welches die zulässige Form des Gottesdienstes.

32. Je höher auf diese Weise die Vorstellung von der idealen und absoluten Macht des Staates stieg, um so tiefer sank die Vorstellung von der Kirche, oder vielmehr von den Kirchen. Keine Kirche war mehr die allgemeine, die katholische, die Kirche Christi. Was die Menschen dachten, wenn sie im Glaubensbekenntnis von einer heiligen katholischen Kirche sprachen, — Luther setzt dafür, wie schon früher bemerkt, das Wort christliche Kirche — das mochten sie oft selbst nicht wissen. Ob sie mit Luther darunter die Gemeinschaft der Heiligen verstanden, steht sehr in Frage. Denn die fürchterlichen Gehässigkeiten, die gerade in den Kirchen und auf dem

Predigtstuhl begangen wurden, mochten ihnen diese Vorstellung oft verleiden. Eines ist sicher: an eine allgemeine Kirche auf Erden glaubten sie nicht mehr und konnten sie nicht mehr glauben. Die Begriffe Kirche und Beschränktheit wurden für sie eines und dasselbe. Je mehr Kirchen, desto weniger Kirche, je mehr Kirchen, desto mehr Spaltung, je mehr Kirchen, desto mehr wurde jede zur Winkelkirche, oder, wie man gewöhnlich sagte, zur Konfession, desto mehr wurde jede gleichgültig, desto mehr machte sich jene lästig und lächerlich, welche Anspruch darauf erhob, die allein wahre Kirche zu sein und allein die wahre Lehre zu besitzen.

33. Die Sklaverei unter dem Joch des Staates, die aus den Kirchen Polizeianstalten, oder, um mit Sonnenfels zu reden, Leitriemen in der Hand des Staates gemacht hatte, und die Mißstände, die aus der Nebenbuhlerschaft so vieler Kirchen entstanden, mußten eine große Gleichgültigkeit gegen jede Kirche erregen. Die ewigen Änderungen in der Lehre, die der Mangel an jeder im Gewissen bindenden Autorität unvermeidlich machte, mehrten diese Gesinnung. Und die endlosen Zwistigkeiten, die im Zeitalter der entfesselten Leidenschaften, des furor theologicus, stets in der Form von Faustkämpfen und Bierhauszänkereien auftraten, vollendeten, was noch fehlte. So kam es mit der Zeit dahin, daß man über kirchliche Formen und über Glaubensformeln nicht mehr bloß hinwegging, als über gleichgiltige Dinge, sondern daß man nur mit Hohn und mit Ingrimm an all das denken mochte.

Und gleichwohl wirkten alle diese Nebenursachen nicht so verhängnisvoll wie die Auffassung Luthers von der Kirche. Wäre diese nicht gewesen, so hätten die genannten Übelstände wohl die Liebe zur Kirche und die Achtung vor ihr gemindert, aber nicht die Geister irre an ihr gemacht. Durch seine Lehre jedoch wurden sie reif für die Anschauung gemacht, daß die Kirche überhaupt bedeutungslos und im günstigsten Fall nur ein weltlicher Notbehelf für irdische religiöse Zwecke sei. Das einzige, was unter dem Einfluß der lutherischen Kirchenlehre blieb, war das unsichtbare, über alle menschliche Gestaltung hinausreichende, allen zufälligen geschichtlichen Entwickelungen entrückte, rein innerliche Christentum, die platonische ewige Idee in ihrer unzugänglichen Überwelt.

Ob einer also der Kirche angehöre oder nicht, darauf kommt es nach der Grundanschauung des Luthertums nicht an, nur darauf, daß er Christ sei. Die Kirche kann ihm nichts geben und kann ihn nicht zum Christen machen. Ist er Christ, so braucht er keine Kirche. Ist er nicht Christ, so hilft ihm keine Kirche. Ist er also nicht Mitglied der Kirche,

so schadet ihm das nicht im mindesten. Und ist er Mitglied der Kirche, so hat er davon nicht mehr als ein anderer, der es nicht ist.

Das Christentum hängt da nicht an äußeren Formen. Dogmen, Gesetze, Gottesdienst, Anschluß an eine äußere Gemeinschaft, das alles sind unwesentliche Dinge. Für den, der sie als Nebensachen vom inneren Wesen zu unterscheiden weiß, mögen sie unschädlich sein. Hält er sie für geboten und für notwendig zum Heil, dann sind sie sogar schädlich, denn sie hindern die Freiheit des Geistes.

Das wahre Christentum ist nach der Lehre der echten Lutheraner die reine Geistigkeit, die reine Innerlichkeit, die Religion des Herzens. Äußerliche Übungen mögen immerhin erlaubt sein, doch liegt stets die Gefahr vor, daß durch sie die Religion Jesu Christi ins Sinnliche herabgezogen und gegen seine Absicht vergröbert werde. Läßt man sich Äußerlichkeiten durch die Kirche befehlen, dann ist der Abfall vollkommen.

Das sind die Grundsätze, die aus der Lehre Luthers von der Kirche naturnotwendig hervorgehen. Die Entwickelung des ursprünglichen Luthertums hat sie auch, praktisch wenigstens, so ziemlich alle durchgeführt.

34. Der Protestantismus sah sich allerdings genötigt, davon wieder abzugehen und eine feste Kirchengestaltung durchzuführen. Je größer die Notlage war, die ihn hierzu drängte, desto strenger wurde der Zwang, den er gegen die Seinen übte, desto unduldsamer die Heftigkeit, mit der er alles ihm Fremde bekämpfte. Damit hatte freilich das ideale Christentum auf lange Zeit Abschied erhalten. Die Landesverweisungen, die Einkerkerungen, die gräßlichen Hinrichtungen des 17. Jahrhunderts verraten nicht viel Platonismus. Indes das Luthertum blieb trotzdem die Grundlage und der Grundton des Protestantismus. Und als wieder mildere Zeiten kamen, und als der Rationalismus das eiserne Band der neuen Dogmen und kirchlichen Formen wieder gesprengt hatte, bekam auch der Geist des Luthertums Luft und konnte seine Wirksamkeit zeigen. Und nun begann man zu fassen, daß das Eifern um das ausschließliche Recht einer Konfession mit dessen Grundsätzen nicht verträglich war.

Wenn alle Kirchen nur unvollkommene, ja bedeutungslose und schädliche Versinnlichungen der geistigen Religion Jesu waren, wenn über allen das eine, allgemeine Christentum steht, wenn einer diesem anhängen kann, ob er nun diesem oder jenem Bekenntnis folgt, wie mochte man doch auf irgend eine kirchliche Form, heiße sie wie immer, solch übermäßiges Gewicht legen! Wie durfte man da Bekehrungsversuche oder gar Gewalt

anwenden? Lassen wir den Armen im Geiste, die sich ohne Krücken nicht zu bewegen wissen, ihren Trost an dem kirchlichen Leben, aber halten wenigstens wir uns frei von dem Vorurteil, als ob an einer Kirche mehr gelegen sei als an der andern, oder als ob ein menschlicher Name das Unfaßbare besser ausdrücke als der andere. Ob Zeus, ob Jahve, ob Odin, was liegt doch an den Worten! Wenn nur alle faßten, daß das Ewige von keinem gefaßt werden kann! Die Vorstellung, als ob es nur eine wahre Religion gebe, heißt diese selbst erniedrigen. Auch die beste Gestaltung des Ewigen wird immer nur verhältnismäßig die bessere sein. Jeder Versuch, das Ewige in kirchliche Formen, die Wahrheit in dogmatische Formeln zu bannen, kann nur mangelhaft ausfallen.

Dies ist die Lehre, die wir in der Geschichte als Indifferentismus und als Aufklärung bezeichnen, heute aber lieber Relativismus nennen. Sie ist aber gar nichts anders als der echte Realismus. Es ist deshalb schon verständlich, daß sogar ein Mann wie Cusa sich zu ähnlichen Äußerungen verirrte.[1] Denn wenn er auch sicher nicht in der

[1] Domine, rex universitatis, quid habet omnis creatura, quod ei non dedisti? .... Sed nosti, Domine, quod magna multitudo non potest esse sine multa diversitate ..... Variis autem nationibus varios prophetas et magistros misisti .... Succurre ergo tu, qui solus potes, propter te enim, quem solum venerantur in eo quod cuncti adorare videntur, est haec aemulatio .... Neque quisquam aliud omni intellectuali discursu quaerit quam verum, quod tu es ... Tu ergo ... es ille, qui in diversis ritibus differenter quaeri videris, et in diversis nominibus nominaris .... Non enim, qui infinita virtus es, aliquid eorum es, quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere. (Nic. *Cusan.* De pace fidei, c. 1. Paris. 1514. I. fol. 114 a. b.) Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis. (c. 4. fol. 115 a.) Omnes igitur vos, etsi diversarum religionum vocemini, unum praesupponitis in omni diversitate (c. 4. fol. 115 b.). Ecce quomodo vos variarum sectarum philosophi in religione unius Dei, quem omnes praesupponitis, in eo quod vos amatores sapientiae profitemini, concordatis (c. 5. fol. 115 b.) Ein vollgültiges Urteil über diese und ähnliche Sätze ist so schwierig wie über die Utopie des Morus. Sicher hat das Einströmen der Ideen aus der alten Philosophie und Literatur bei diesen Männern eine große Gärung hervorgerufen, die erst der Abklärung bedurfte. Ohne Zweifel will Cusa durch die Hervorhebung der wesentlichen Einheit die Vertreter der verschiedenen Religionen für die Annahme der einen Wahrheit empfänglicher machen, ebenso aufrichtig wie später so viele Irenike r und heute die Prediger der Ausgleichstheorie. Ob er jedoch dieser seiner guten Absicht nicht gerade dadurch entgegen gearbeitet hat, daß er die Einheit in allen verschiedenen Richtungen so übermäßig betonte? Auf jeden Fall hätte er diesen sicher gut gemeinten und doch so bedenklichen Weg nicht einschlagen können, wären nicht die Grundsätze des Realismus für ihn maßgebend gewesen. Das gleiche muß auch zur Erklärung und zur Entschuldigung für so manche ähnliche Verirrungen der Neuzeit angeführt werden.

Praxis den Indifferentismus billigen wollte, so zwang ihn doch sein Platonismus, wenigstens in der theoretischen Wertschätzung der verschiedenen Religionen dieselben Anschauungen gelten zu lassen.

35. Nach alle dem durfte nur noch der dem Platonismus ohnehin sehr nahe verwandte Pantheismus in dieses Gewoge als neuer Gärungsstoff gegossen werden — es geschah das im Grund schon von Wiclif,[1] um von Erigena zu schweigen, in ausgiebigster Weise aber durch Spinoza —, dann tritt der Relativismus in der Form der Evolution auf, und dann stehen wir auf dem allermodernsten Boden. Nicht als ob die Entwickelungslehre auf dem Gebiete der Religion etwa eine moderne Errungenschaft wäre. Der Gnostizismus hat sie bereits mit solcher Gründlichkeit bearbeitet, daß man in seinen verschiedenen Gestaltungen nur die Namen von heute statt seiner Wortungeheuer einzusetzen braucht, um einem in der Geschichte Unbewanderten glaublich zu machen, es handle sich um neuere Religionsphilosophien. Noch näher klingt an diese die Spekulation von Pomponatius und von andern Zeitgenossen Luthers an. Doch diese übten damals auf Luther und das Luthertum keinen weiteren Einfluß als insoweit sie vom Standpunkt der weltlichen Spekulation zur Bekämpfung des Aristotelismus und zur Einbürgerung des Platonismus ihren Beitrag lieferten.

Nunmehr jedoch, seit das Denken der Zeit mehr und mehr pantheistisch geworden ist, hat die Vorstellung von den ewigen Ideen, in die der Realismus das wahre Wesen der Dinge verlegt, eine gründliche Änderung

---

[1] Daß Wiclif mit Bewußtsein vollständiger Pantheist war, läßt sich kaum behaupten. Man muß wohl zwischen Wiclif dem Theologen und Wiclif dem Philosophen unterscheiden. Als Theolog wird er schwerlich Pantheist genannt werden dürfen. Als Philosoph jedoch wird er schwer von der Anklage loszusprechen sein, daß er Pantheist habe sein müssen, wenn er anders folgerichtig gedacht habe. Und an eiserner Zähigkeit des Denkens fehlte es ihm ja nicht, höchstens an der nötigen Feinheit. Sein Gott ist absolute Herrschaft, blinde, unwiderstehliche Naturmacht, in sich selbst aber unfrei. Er muß schaffen, was er erkennt, er kann nicht mehr machen, als er schafft, er kann auch nicht, was er gemacht hat, vernichten. Die Ideen sind wesentlich Gott, die Geschöpfe, insofern sie die Ideen, ihr wesentliches Sein, ausdrücken, sind ewig wie Gott, daher der Satz: omnis creatura est Deus (darüber *Thomas Waldensis*, Doctrinale l. 1. a. 1. c. 1—21. Venet. 1571. I, 14—67). Das sind lauter Lehren, die an Amalrich von Bena anklingen und kaum anders, denn pantheistisch verstanden werden können. Selbst Lechler (Wiclif 1, 495) muß zugeben, daß Wiclif nicht selten an den Pantheismus streift, wenn er sich schon dagegen verwahrt und nicht Pantheist sein will. Lechler glaubt ihn damit entschuldigen zu dürfen, daß er sagt, auch Augustin, dem Wiclif folge, habe nicht allenthalben pantheistische Gedanken zu beseitigen vermocht.

erfahren. Bisher hat er so viele Ideen angesetzt, als er Dinge in Betracht zieht. Jetzt sind alle Ideen aufgegangen in die einzige Idee des ewigen Seins. Es gibt nur mehr eine Idee, und diese ist der allgemeine Urgrund aller Dinge. Dafür ist diese Idee nicht mehr, wie die Ideen der früheren Zeit, ewig unveränderlich, sondern gerade umgekehrt *im ewigen Fluß begriffen*. Die beständige Veränderlichkeit aller irdischen Dinge ist somit nicht bloß darauf zurückzuführen, daß die äußeren Formen und die geschichtlichen Entwickelungen die ewige Idee nur *unvollkommen* und *relativ* zum Ausdruck bringen, sondern sie hat ihren Grund in dem ewigen Leben der göttlichen Idee, d. h. des pantheistischen allgemeinen Seins selber. Veränderlichkeit, Bewegung, Vergehen, Neugestaltung, das sind, dieser neuen Philosophie zufolge, die Zeichen und die Bedingungen des *Lebens*. Eine unveränderliche Form, eine für immer gültige Formel, also eine Kirche, die sich nicht dem Gesetz der Entwickelung unterwerfen will, ein Dogma, das Anspruch darauf erhebt, für alle Zeiten und Menschenklassen zu verpflichten, eine Wahrheit, die sich unter keinen Umständen ändern will, das alles ist Erstarrung, Versteinerung, Verknöcherung, ein Beweis, daß das Leben gewichen ist. Auf diesen Anschauungen ruht die moderne *Dogmengeschichte* und die Erklärung über die Entstehung und Ausbildung des Christentums, zwei Wissenschaften, in denen der alte Realismus seine neueste Verkörperung gefunden hat. Wer auf diese Sätze nicht schwört, der hat sich selbst das Urteil gesprochen, und kann im Chor der Verständigen keinen Platz mehr finden, denn das Eingehen auf das *Grundgesetz der geschichtlichen Entwickelung*, oder, wie man zu sagen pflegt, die *historische Denkweise*, ist der kurze Inbegriff dessen, was man den *modernen Gedanken* nennt.

36. So führt uns die geschichtliche Verfolgung des Geistes, aus dem das Luthertum hervorgegangen ist, konsequent bis auf unsere Zeiten herab.

Man kann uns allerdings einwenden, daß dies nicht mehr zu unserer Aufgabe gehöre, da wir ja nur das uranfängliche Luthertum zu schildern hätten. Indes wird man uns auch zugestehen, daß es unmöglich war, dessen Geist genau zu schildern, ohne zur Erläuterung jener Grundsätze, die Luther selber noch lange nicht in voller Klarheit und nach ihrer ganzen Tragweite begriff, auf die Gestaltungen einzugehen, die sie im Lauf der Zeiten mit logischer Konsequenz angenommen haben.

Wir hatten aber noch einen weiteren Grund. *Der Protestantismus in seiner neuesten Entwickelung* ist, sagten wir, wenigstens auf dem theoretischen Gebiet, *die Rückkehr zum Luthertum in seiner ursprünglichen Gestalt*. Gerade in den Fragen, die wir

zuletzt berührt haben, zeigt sich dies am unzweideutigsten. Je mehr der konfessionelle und offizielle Protestantismus preisgegeben, je mehr das Luthertum von den seinem wahren Wesen oft so fremden Aufpfropfungen befreit wird, desto mehr treten die ursprünglichen Gedanken des Luthertums in ihrer vollen Klarheit oder, wo sie anfänglich noch nicht deutlich genug entwickelt waren, in ihren Konsequenzen an den Tag.

Man braucht nur an die Bewegung zu denken, die Harnacks Buch über das Wesen des Christentums hervorgerufen hat. Selbstverständlich mußte sich alles, was noch protestantisch war, gegen dieses Buch erheben. War es ja die offene Erklärung, daß es dem Protestantismus ein Ende machen wolle. Aber wer hat auch das Luthertum in seiner ursprünglichen Gestalt besser geschildert als Harnack, wenn er es darstellt als eine Religion ohne Priester, ohne Opfer, ohne Gnadenstücke, ohne Zeremonien, eine rein geistige Religion?[1] Er hat nur eines hierbei vergessen — er hätte noch hinzufügen sollen: ohne Dogmen. Und abermals, wer hat den Geist des Luthertums gründlicher erfaßt als abermals Harnack und seine Gesinnungsgenossen, wenn sie immer und immer wieder sagen, nach dessen Grundsätzen müsse man durch beharrliche „Reduktion" und beständige „Ausscheidung" aller der allmählich angesetzten Schalen, Hüllen und Mäntel, und aller späteren geschichtlichen Zusätze, Niederschläge und Verdichtungen das reine „Wesen des Christentums" herauszudestillieren suchen? Sicher hat niemand den Kirchenbegriff Luthers oder richtiger gesagt, den von Wiclif und Hus, kurz den Grundgedanken des Realismus besser erfaßt und deutlicher dargestellt, als Harnack in dieser Ausführung. Ganz gewiß, sein Buch ist tödlich für den Protestantismus, aber es ist die Wiederaufweckung des unter seinen Zutaten verschütteten Luthertums.

Nach Harnack ist es Tröltsch, der mit anerkennenswertem Eifer dahin strebt, dasselbe Ziel zu erreichen und die öffentliche Meinung in der gleichen Weise zu bearbeiten. So mangelhaft seine Erklärung von der Entstehung des Protestantismus ist, da er dessen geschichtliche Voraussetzungen fast ganz außer acht läßt — denn was er über die Lehre des Mittelalters vom Naturgesetz sagt, ist bare Einbildung —, so hat er doch darin das Richtige zur Erklärung des Luthertums getroffen, daß er als Ausgangspunkt hiefür das nimmt, was er die „christliche Idee" nennt.[2] Dieser Ausdruck kennzeichnet den Realismus Luthers, der ihm

[1] Harnack, Das Wesen des Christentums [5], 167.

[2] Die christliche Religion (Kultur der Gegenwart I, IV), 253. 306 u. ö. Dafür sagt Sell (Katholizismus und Protestantismus, S. III), das christliche Prinzip, was so ziemlich auf dasselbe hinausläuft.

zum Ausgangspunkt für alles weitere wurde, noch viel besser als die Worte Wesen des Christentums, das Christentum an sich, das Christentum als solches, die von andern gebraucht werden. In der Tat, das ist mit kurzen und klaren Worten gesagt, der eigentliche Zweck und die wahre Natur des Luthertums, der Versuch, das Christentum nach Abschüttelung der Kirche und nach Abstreifung aller sinnfälligen Darstellungen auf die leere, einfache, rein geistige, christliche Idee zurückzuführen. Das ist Luther selbst in seiner ersten Periode nicht vollständig geglückt, in seiner zweiten ist er weit von diesem Ziel abgewichen. Nunmehr versucht die Rückkehr zum ursprünglichen Luthertum das, was dem Meister nicht geglückt ist, mit neuen Kräften und mit Anwendung aller modernen Hilfsmittel zu einem glücklichen Ergebnis zu führen. Ob ihr dies wohl jetzt gelingen wird?

37. Die Aussichten sind entschieden günstiger als damals.

Der Nominalismus war ja wohl zu Luthers Zeit bereits sehr weit verbreitet und in beständigem Vordringen begriffen. Es hat sich uns aber in den vorausgehenden Erwägungen gezeigt, daß er allein die damals und jetzt wieder gestellte Aufgabe zu erfüllen nicht imstande war. Er erwies sich als ein ganz vorzügliches Mittel zum Zerstören, d. h. zum Auflösen und zum Zertrümmern. Weiter geht seine Macht nicht. Er kann jeden Bau einstürzen, jedes organische Ganze in seine Teile zerlegen, aber er kann diesen Teilen nichts mehr anhaben, sein Charakter als Empirismus macht ihm das unmöglich. Die Kirche in lauter losgerissene Individuen, Atome, Monaden zu verwandeln, darauf versteht er sich vorzüglich. Aber das Christentum an sich, die reine christliche Idee herzustellen, das übersteigt seine Kräfte, denn eine reine Idee, ein Ding an sich gibt es für ihn nicht. Das vermag auch sein Erbe und Rechtsnachfolger, der Positivismus nicht. Die Aufgaben, die dem Individualismus, dem Empirismus, dem Materialismus zugänglich sind, leistet er alle vorzüglich. Ist aber die Welt in einen Schutthaufen von Sandkörnern und von Tatsachen aufgelöst, dann hat auch der Umfang dessen, wozu er fähig ist, seinen Abschluß gefunden.

38. Das fühlte Luther heraus. Darum hat er sich, gewiß mehr um der Not willen, denn aus klarer Einsicht, nachdem ihm der Nominalismus die ersten Zerstörerdienste geleistet hatte, dem Hussitismus und durch ihn dem Realismus in die Arme geworfen. Was dies bedeutete oder wenigstens andeutete, haben wir zur Genüge erwogen. Luther hat den Realismus weit weniger konsequent durchgeführt als den Nominalismus, und auch von dem, was er bereits erreicht hatte, ist er bald wieder, für

seine Person wenigstens, zurückgetreten. Der Grund hiefür lag zum Teil in dem Schrecken über die bereits erreichten Ergebnisse, aber auch nur zum Teil. Die Zeit war für die folgerichtige Durchführung des Realismus noch lange nicht reif. Der Realismus hatte vorläufig in der Philosophie noch viel zu wenig Verbreitung gefunden, und der Humanismus, der ja fast ausnahmslos dessen Zwecken dienstbar war, blieb im ganzen auf sehr enge Kreise beschränkt, und das auf Kreise, die viel zu sehr blasiert waren, als daß sie sich mit der Religion hätten beschäftigen mögen, wenn sie schon alles unterstützten, was der Kirche Schaden bringen konnte.

Somit hängt heute alles an der Frage, ob von dieser Seite her kräftigere Hilfe zu erwarten ist als sie Luther fand. Darüber können wir nicht lange im Zweifel bleiben. Das Werk, das die idealistische Philosophie im letzten Jahrhundert vollbracht hat — denn was man ehemals Realismus oder Platonismus nannte, das heißt jetzt Idealismus — die Wirkung des neueren Idealismus ist so gewaltig und allgemein, daß dieser selbst den Materialismus durchdringt und allenthalben, wie es bei Luther der Fall war, auf den Trümmern, die der Positivismus als Zeugen seiner Tätigkeit zurückgelassen hat, seinen Thron aufschlägt, um von hier aus seine Weltherrschaft auszuüben. Dieser Tatsache ist es zuzuschreiben, daß Kant den Titel Philosoph des Protestantismus erhalten hat. Er hieße freilich genauer Philosoph des Luthertums. Denn erst durch die philosophische Richtung, deren Bahnbrecher er gewesen ist, wurde dem Wiederaufleben des ursprünglichen Luthertums der Weg geebnet, und durch deren Sieg die Aussicht eröffnet, daß diese Wiederherstellung diesmal eher gelingen könne.

39. Wie weit der alte Realismus von Wiclif, von Hus und von Luther bereits siegreich vorgedrungen ist, das zeigt sich am deutlichsten auf dem Gebiete der sog. vergleichenden Religionswissenschaft und der von ihr beherrschten Religionsphilosophie. Hier hat das Bestreben, das Luther noch so unvollständig gelungen ist, fast den vollen Sieg davongetragen. Ihre Absicht ist, die Gebildeten aus dem Bann der Kirchen, der Konfessionen, der Dogmen und aller Kirchtumsinteressen zu erlösen und sie auf die Höhen der „reinen Religion" zu erheben. In bestechender Neutralität erklärt sie alle Religionsformen als relativ vom Standpunkt der geschichtlichen Entwickelung berechtigt, aber auch um ihrer Unvollkommenheit willen als durchaus unfähig, den Gebildeten wahrhaft zu befriedigen. Dieser ist durch die Philosophie des Idealismus befähigt, wenigstens sich selber klar zu machen, daß alle Religionen, nicht eine einzige ausgenommen, nur Versuche der Menschen sind, die ewige Idee der

Religion in einer den Zeitbedürfnissen und dem Stand der gesamten Kultur entsprechenden Form zu symbolisieren. Demzufolge sind freilich diese äußeren Gestaltungen höchst verschieden, aber gleichwohl ist das, was sie enthalten, und oft mehr verhüllen als andeuten, überall ein und dasselbe, das gleiche unveränderliche, geistige, ewige Wesen der Religion, die reine religiöse Idee. In dem Lichte dieser philosophischen Auffassung lernen wir das bleibende Wesen von den zufälligen Anhängseln und den geschichtlichen Entwickelungen scheiden, aus den Zutaten der Menschen die göttliche Idee, aus den Religionen die Religion an sich herausschälen.

40. Hier ist die Arbeit, um die es sich handelt, bereits getan. Wer auf diese Gedanken eingeht, wer, mit anderen Worten gesprochen, auf Luthers Realismus ohne Rückhalt eingeht, der findet das Christentum an sich, die christliche Idee, das Wesen des Christentums, kurz, das Ziel des Luthertums, so vollständig dargestellt, als er nur wünschen kann.

Er findet sogar noch mehr. Er findet, daß man nur die Kirche vom Christentum, daß man nur das Konkrete von der Idee zu trennen braucht, um das Christentum auf die christliche Idee, die christliche Idee auf die religiöse Idee, also auch jede andere Religion auf die Religion an sich, auf die reine religiöse Idee, somit alle Religionen, geoffenbarte wie nicht geoffenbarte, menschliche wie unmenschliche, auf dasselbe Wesen zurückzuführen.[1]

Damit ist das unvollendet gebliebene Werk Luthers zum Abschluß gebracht, allerdings in einer Weise, an die er selber kaum gedacht hat.[2]

---

[1] Vgl. Nic. *Cusan.* (De pace fidei. Paris. I, 115 a.): Et sic veritas continue elucescat, quae cum sit una et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam (?).

[2] Wir haben im vorausgehenden beständig die Namen Nominalismus und Realismus beibehalten und werden das auch im folgenden Buch tun, denn die jetzt üblichen Bezeichnungen Positivismus und Idealismus entsprechen der damaligen Auffassung doch nicht ganz. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei aber ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der neuere Sprachgebrauch, der ja bekanntlich auch den Begriff subjektiv in ganz anderem Sinn anwendet als die frühere Philosophie, das Wort Realismus völlig verschieden von der ehemaligen Bedeutung gebraucht. Uns gilt heute der Ausdruck realistisch als Gegensatz zu idealistisch. Damals war der extreme Realismus im ganzen dasselbe, was heute der extreme philosophische Idealismus will. Das schließt nicht aus, daß es Vertreter des alten Realismus gab, die in ihrer Denk- und Sprechweise sehr realistisch auch nach modernen Begriffen waren. Wiclif ist ein Beispiel. Von Luther, der nur in Pflastersteinen denkt und mit Holzblöcken spricht, braucht das nicht eigens betont zu werden.

V.

Die Quellen des Luthertums.

1. Die Reformation hat den Gesamtcharakter des deutschen Volkes bedeutend umgewandelt. Man wird in den letzten Jahrhunderten innerhalb der deutschen Grenzen nur zwei Männer finden, die so sichtlich umgestaltend auf den Charakter ihrer Zeitgenossen gewirkt haben, Luther und Bismarck. Tiefer jedoch als der letztgenannte hat Luther gewirkt, denn er hat nicht bloß auf das äußerliche Gebaren und Auftreten der Deutschen einen nachhaltigen Einfluß geübt, sondern noch mehr auf ihr sittliches und religiöses Verhalten und auf ihre ganze Denkweise. Die Deutschen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts — von denen der Ritterzeit gar nicht zu reden — und die Deutschen, die den dreißigjährigen Krieg vorbereitet und durchgeführt haben, lassen sich kaum mit einander vergleichen. Der Charakter des Mittelalters, jene weiche, tränenreiche und doch so ruhige und feierliche Stimmung, die uns die Heiligenbilder der Flandrischen und der Kölner Schule vergegenwärtigen, will einen modernen Geist fast wie ekelhaft anmuten. Alle jene zarten Tugenden, die der Apostel unter dem Namen der Sanftmut und der Bescheidenheit Christi zusammenfaßt (2. Kor. 10, 1), die Demut, die Milde, die Eingezogenheit, die Abtötung und vor allem die Unterwerfung des inneren Menschen unter den Gehorsam, diese alle bezeichnet man heute verächtlich als passive, als unmännliche, als weibische Tugenden. Nach dem Beispiel des Herrn nicht wieder schelten, wenn einer gescholten ward (1. Pet. 2, 23), vielmehr die Wange dem hinhalten, der einem die Haare ausraufen will (Is. 50, 6), das bringt keiner fertig, der den Geist Luthers hat. Kropatscheck spricht sicher im Namen seiner Glaubensgenossen, wenn er sagt, die treuherzige,

naive und zuversichtliche Redeweise in den Gebet- und Erbauungsbüchern vor Luther, also gerade in jener Literatur, in der sich der innerste Geist eines Volkes am gewissesten kund gibt, sei für die Späteren eine fast ungenießbare Kost.[1] Und Luther selbst sagt am Abend seiner Tage beim Hinblick auf die durch ihn hervorgerufene Änderung: Deutschland war, und niemals wird es wieder sein, was es gewesen ist.[2]

2. Viele rechnen ihm das zu hoher Ehre an. Er war darauf nicht stolz, sondern verzehrte sich die letzten zwölf Jahre seines Lebens in bitterem Schmerz und in wildem Zürnen darüber. Was hätte er darum gegeben, hätte er die Schuld von sich abwälzen können! Es blieb ihm nichts übrig, als den Satan wieder einmal für alles Unheil verantwortlich zu machen, und daneben auch die Seinigen, die das Evangelion so unverantwortlich mißbraucht hätten.

Nun wird gewiß kein besonnener Geist Luther allein die Schuld an alle dem zuschreiben wollen. Daß aber Luther die Hauptursache für diese so gründliche und bleibende geistige Umwälzung war, das läßt

---

[1] S. Lutherpsychologie [2], 241.

[2] Deutschland ist gewesen, was es gewesen ist. Die große äußerste Bosheit wird täglich immer je reifer zum Schlachten. (Förstemann IV, 658. Erl. 62, 407.) Germania semper optima fuit natio. Es wird ihr aber gehen sicut Ilio, Trojae, ut dicitur: Fuit Ilium. es ist aus (Bindseil I, 405). Deus puniet nos ut olim Sodomam et Gomorram etc. (Cordatus 431, n. 1600.) Wenns verbum kumbt, so ist da contemptus . . . . . Bald leit Jerusalem im dreck und leit bis auf den heutigen Tag. So wird es in Germania auch gehen. Ich halt, es werde magna caligo volgen post hanc lucem, und darnach werde der jüngste tag kommen. (Kroker 291, n. 580 Loesche 326, n. 529.) In einem Brief vom 26. März 1542 klagt Luther über die fürchterlichen Zustände, die er selbst hat herbeiführen helfen, verzweifelter als je. Plura scio quam tu de hujus saeculi fatalibus. Minatur mundus ruinam, hoc est certum; ita furit Satan, ita brutescit mundus. Nisi quod unum illud solatium restat, diem illum brevi instare. . . . . Germania fuit, et numquam erit, quod fuit . . . . Nec nos magnopere curamus . . . . . Tanta est pereuntis Germaniae furentissima fiducia et securitas. Nos autem, quid hic faciemus? Frustra quaerulamur, frustra ploramus. Reliquum est, ut oremus: fiat voluntas Tua, pro regno, pro sanctificatione nominis Dei. Quo facto sinemus ire, ruere, stare, perire, ut voluerint. Mitte vadere sicut vadit, qui vult vadere sicut vadit. Quare nos frustra maceremur et conficiamur propter perditos, perituros et perdendos? Volenti non fit injuria. (De W. V, 451). Eine seltsame Pastoralregel, wenn man bedenkt, daß Luther ohne Unterlaß den Namen dessen im Munde führt, der gekommen ist, um zu suchen und selig zu machen, was verloren war, der auch wirklich sein Leben hingegeben hat, um die verirrten Schafe zurückzuführen.

sich auch nicht in Abrede stellen. Man mag noch so viele Erklärungsgründe zu seiner Entlastung vorbringen, zuletzt fällt doch auch für jene, die wirklich zutreffend sind, die Verantwortung zu einem guten Teil auf ihn, da er dazu entweder den Anstoß gegeben oder doch Mithilfe geleistet hat.

3. Die nächstliegende Erklärung für diesen Umschwung ist eine ganz natürliche. Man muß sich nur den Einfluß des Christentums auf die Geister und die Herzen, auf Denken, Sitte und Charakter in seiner ganzen Größe vorstellen, um zu begreifen, was es zu bedeuten hat, wenn seine Autorität erschüttert oder gebrochen wird. Ein Beispiel dafür haben wir in der Geschichte Frankreichs. Um die Zeit Ludwigs des Heiligen hatte die christliche Religion aus dem Rassen- und Völkergemisch, das Gallien überflutet hatte, einen Charakter herausgebildet, der seiner Tätigkeit kein ungünstiges Zeugnis ausstellt. Bernhard, Ludwig selber, Felix von Valois und Joinville mögen als Belege dafür gelten. Welcher Kraft es dazu bedurfte, das zeigte sich am deutlichsten, als die Revolution später das christliche Joch abwarf. Da traten die bisher gezähmten und dem Guten dienstbar gemachten Naturanlagen, die gallische, die fränkische, die gotische, in ihrer gräßlichen Natürlichkeit wieder auf den Schauplatz, und jede tat ihr möglichstes, um sich für den langen Druck durch die Rückkehr zur ursprünglichen Wildheit zu entschädigen.

Aus demselben Grund erklären sich viele der schrecklichen Folgen, über die Luther so entsetzt war. Das hatte er freilich nicht erwartet, und der vollsten Wahrheit gemäß konnte er öffentlich beteuern, daß er so etwas nicht beabsichtigt hatte. Aber folgt daraus, daß er dafür ohne Verantwortung war? Warum hatte er sich doch von allen bösen Geistern des Umsturzes zujubeln, warum hatte er sich immer weiter drängen lassen? Oder sollte er wirklich so kurzsichtig gewesen sein, daß er glaubte, Sickingen der Hochverräter und Hutten der Syphilit, und all das bestialische Gesindel der adeligen Banditen und Ohrenabschneider, und die Heuschreckenschwärme der männerwütigen Nonnen und der tonsurierten Weiberknechte und der Kirchenräuber und der Bilderstürmer und der Sakramentsschänder hätten in ihm den rechten Messias erkannt aus lauter Hunger nach Reinheit und Abtötung? Hätten sie sich nicht von ihm versprochen, daß er ihnen die lästigen Fesseln des Glaubens vom Geist und die verhaßten Bande der Zucht vom störrigen Nacken nähme, sie hätten ihn keines Blickes gewürdigt. Nun hat er die Kirche abgeschafft, hat jeden zum Selbstherrn eingesetzt, die Gotteshäuser als Götzentempel, den Bruch der heiligsten Eide als wahren Gottesdienst, den Zölibat, die Gelübde, die kirchlichen Gebote als Frevel gegen Christus erklärt, die fleischlichen Triebe als un-

widerstehlich geschildert, das Banner der Freiheit aufgepflanzt. Was Wunder, daß sie um den Freiheitsbaum in bacchantischer Raserei tanzten, und alle Bande der Scham, des Gehorsams und der Scheu vor dem Heiligen sprengten! Konnte er das nicht voraussehen? Mußte er sich das nicht sagen, noch ehe er sein Werk begann?

Somit ist die großartige Veränderung, die mit Luther im deutschen Charakter vor sich ging, zu einem ganz bedeutenden Teil nichts anderes als das Wiedererwachen der im deutschen Charakter von Urzeit her grundgelegten Fehler, ein Beitrag zum Beweis für die Richtigkeit der Lehre vom Atavismus. Das Christentum hatte die schlimmen Instinkte der deutschen Naturanlage durch Jahrhunderte hindurch gezähmt und dafür die edlen Seiten desselben Charakters gepflegt. Jetzt brach mit der Lossagung vom Übernatürlichen die bisher im Zaum gehaltene wilde Natur in barbarischer Roheit hervor. Die Folgen davon waren jene Übelstände, die Luther veranlaßten, das ganze Füllhorn seiner Schimpfworte über seine eigenen Anhänger auszuschütten.

4. Allein das erklärt nicht alles. Der Charakter, über den Luther mit solchem Zorn herfällt, ist durchaus nicht ausschließlich urgermanisch, sondern zu einem sehr großen Teil fremdländisch, ja ein Gemisch aus allem möglichen Fremden. Das Luthertum ist zweifellos Atavismus, d. h. Abwendung vom Glauben der christlichen Glaubensboten und Rückkehr zur Gesinnungs- und zur Lebensweise des alten, vom Christentum noch nicht veredelten Germanentums, soweit das anders möglich war. Aber es ist dies durchaus nicht rein. Es ist in noch höherem Grade ausländische Einfuhrware. Und gerade dieser starke Zusatz von exotischen Bestandteilen ist es, was ihm die Anhänglichkeit der Deutschen erworben und bewahrt hat. Es ist schon etwas daran, wenn man sagt, das Luthertum habe seine Erfolge hauptsächlich den beiden Umständen zu verdanken, daß es dem Hang nach Unbotmäßigkeit und Selbständigkeit auf der einen Seite, und auf der andern Seite dem Zug zum Individualismus, zur Absonderung, oder, wie man jetzt gern sagt, zur Eigenbrödelei so kräftig Vorschub geleistet hat. Aber alles ist damit nicht abgetan. Wäre es echt germanisch und bloß dies, so hätten es die guten Deutschen wohl für einen Augenblick aufgenommen, so lange es ihrem Hang zum Neuen, über den sie Luther so bitter tadelt,[1] einige Befriedigung verschaffte. War

[1] S. Lutherpsychologie[2], 297. Einige protestantische Kritiker haben über diese Worte gespottet. Mögen sie das mit Luther ausmachen, uns geht es nicht weiter an.

dieser gesättigt, so hätten sie es wieder weggeworfen, zumal in der bald nach Luther anbrechenden Zeit, in der die blöde Vorliebe für die Ausländerei ihren Höhepunkt erreichte.

Diese Vorliebe, das Nationallaster der Deutschen, ist aber schon eine alte Krankheit. Luther nennt seine Landsleute die Affen aller Nationen,[1] und das schon in seiner ersten Zeit. Damit hat er, ohne es zu ahnen, auch einen Schlüssel zur Erklärung für die Popularität seines Werkes dargereicht. Indem er ihnen das Luthertum anbot, hat er auf diese ihre Eigenschaft spekuliert, und, wie der Ausgang bewies, mit gutem Erfolg. Denn seine Lehre, so wie er sie in den ersten Zeiten verkündigt, war in der Tat ein Gemengsel aus allem, was die verschiedenen Nationen Europas in den letzten Zeiten Bedenkliches, Gefährliches oder Irrtümliches zustande gebracht hatten. Von Originalität war bei Luther keine Rede. Er verarbeitete, nie zusammenhängend, immer nur stoßweise und nach gegebener Veranlassung, was er anderswo fand, mochten sich auch die angetroffenen Materialien noch so sehr widersprechen. Er suchte, als sich ihm der Stoff nicht mehr von selber bot, nicht ohne Fleiß, freilich auch mit fremder Beihilfe, überall Beiträge zu seinem Werk zusammen. Das meiste und das wichtigste aber, das er brauchbar fand, bezog er aus dem Ausland oder doch aus Werkstätten, die ausländische Lieferungen verarbeitet hatten. Das zweifelhafte Lob, das er den Deutschen gab, hätte er sich selber geben können.

5. Zum Teil haben wir das bereits im Vorausgehenden beobachtet. Den Nominalismus, von dem Luther ausging, mit dessen Hilfe er auch den ersten Abschnitt seines Werkes, die große Zerstörungsarbeit, vollbrachte, hatte er von seinem lieben Meister, von Occam, bezogen. Die Gestalt, die dieser dem Nominalismus gegeben hatte, war echt englisch, nach Inhalt wie nach Form. Indem sich Luther an Occam anschließt, hat er Wege eingeschlagen, auf denen ihm Baco von Verulam, Hobbes, Locke und Stuart Mill als Gesinnungsverwandte entgegen kommen.

Auf diesen Wegen ist er freilich nicht geblieben, denn Konsequenz konnte er auf die Dauer nicht ertragen. Er wurde Realist — ohne deshalb den Nominalismus aufzugeben —, indem er Husit wurde, oder viel-

[1] Schon um 1524 schreibt er: Germani omnium fere nationum simiae sunt, ut qui omnium nationum more vestiunt, jam Gallice, jam Hispanice, etc., id quod magnae levitatis et animi non constantis indicium est, qualis est et in Gallis et in Germanis, qui in hoc Gallos sequimur. (Weim. XIII, 485, 30. Opp. exeget. lat. XXVII, 297.) Wenn sich nur diese Nachäfferei nicht weiter als bis auf die Mode erstreckt hätte!

mehr Wiclifit. Denn daß Hus nur der ſklaviſche Nachbeter Wiclifes war, daß er ſich für Wiclifs Ideen verbrennen ließ, ohne eine einzige aus ſeinem Schatz hinzugefügt zu haben, iſt jetzt wohl allgemein zugeſtanden.[1] Dieſe Wendung kennzeichnet Luther. Er hätte den Realismus näher, in Deutſchland ſelber, haben können. Aber nein, er mußte ihn aus Böhmen, oder vielmehr über Böhmen aus England beziehen. Man hat die Frage aufgeworfen, ob nicht in Luthers Adern ſlawiſches Blut gefloſſen ſei. Die Frage nach ſeiner leiblichen Abſtammung kann uns ſehr gleichgültig laſſen. Eines iſt gewiß, im Luthertum ſteckt ſehr viel ſlawiſches Blut, von Hus, ſeinem Großvater, und engliſches Blut, von Wiclif, ſeinem Urgroßvater, und von Occam her.

Nicht weniger aber auch franzöſiſches Blut. Es wird ſchwer ſein, die Frage zu beantworten, ob in Luther die gallikaniſchen Lehren über die Kirche oder die nominaliſtiſchen Grundſätze die erſten Erſchütterungen ſeines katholiſchen Glaubens hervorgerufen haben. Denn die gallikaniſchen Lehren hingen auf das engſte mit dem Nominalismus zuſammen und Occam hatte ſich für die Anwendung ſeines Nominalismus auf die Kirche in Paris die letzte Ausbildung geholt. Dieſe beiden Richtungen gingen Hand in Hand und drangen wohl auch mit einander in Luthers Seele ein. Auch in bezug auf dieſen Punkt könnte man ſagen, daß der letzte Ausgangspunkt für das Luthertum in England zu ſuchen iſt. Denn die Ausbildung jenes Syſtems, das man gewöhnlich Gallikanismus nennt, iſt, wie Haller nachgewieſen hat,[2] früher in England als in Frankreich fertig geweſen, und hat auf dem Feſtland nachweislich als Vorbild gegolten. Jedoch die Geſtalt, die der Gallikanismus in Frankreich angenommen hat, insbeſondere die theologiſche Verteidigung dafür, iſt ſo franzöſiſche Eigenart, daß darüber alle fremden Merkmale zurücktreten. Die Franzoſen haben in Konſtanz, in Baſel und in Piſa der kirchenfeindlichen Bewegung ihren Nationalcharakter in einem Grad aufgeprägt, daß jeder, der auf dieſe einging, dem franzöſiſchen Geiſt dienſtbar wurde. Schon i. J. 1455 ſagte Äneas Sylvius, es beſtehe Gefahr, daß das franzöſiſche Gift Deutſchland anſtecke.[3] Damals mochte es noch

---

[1] Darüber handelt ganz beſonders Loſerth, Hus und Wiclif, 1. ff. 161 ff. Vgl. Buddenſieg, Johann Wiclif, 4. Prot. Real.-Enzykl. VIII³, 475.

[2] Haller, Papſttum und Kirchenreform I, 373 ff. 465 ff.

[3] Am 21. Februar 1455 ſchreibt Aeneas Sylvius an Nikolaus V.: Redimenda sunt haec tempora. Virus gallicum in Alamaniam penetrare nititur, nisi amicitiam retinemus eorum, qui multitudinis duces habentur. Res nostra in periculo est. (Zuerſt mitgeteilt von Paſtor, Geſchichte der Päpſte I², 729.)

Gefahr genannt werden, bald wurde es zur Wirklichkeit. Das kommende Geschlecht wuchs auf unter dem Einfluß des Gallikanismus. Luther dachte und lebte nach den Grundsätzen der Basler, mit anderen Worten nach französischen Anschauungen.

Und endlich atmete er, so wenig er selbst humanistisch war, die Luft des Humanismus, d. h. romanische, welsche Luft. Man hat allerdings behauptet, der deutsche Humanismus sei kein verkümmerter Ausläufer der italienischen Renaissance, sondern ein durchaus selbständiges Gebilde.[1] Das mag mit einigen Einschränkungen zugegeben werden. Dennoch wird es niemand einfallen, ihm seinen ausländischen Ursprung abzustreiten. Nun meint freilich Knaake,[2] einen eigentlichen Einfluß des Humanismus auf Luther in Abrede stellen zu können. Und gewiß hatte Luther mehr vom nordischen Bären an sich als vom humanistischen Aal. Aber wie soll man sich vorstellen, daß er, der schon in der frühesten Zeit nach neuer Logik, nach neuer Philosophie,[3] nach Bundesgenossen im Kampf gegen das Alte haschte, daß Luther unter solchen Umständen dem Einfluß des Humanismus entgangen sei, des Humanismus, der alles fertig im Überfluß bot, wonach es Luther drängte; des Humanismus, der die ganze Atmosphäre erfüllte und alle Geister ergriffen hatte, soweit sie nicht engst am Alten hingen; des Humanismus, der gerade in der nächsten Umgebung Luthers, in Erfurt ganz besonders, sein Lager aufgeschlagen hatte!

6. Somit weisen die vier hauptsächlichsten Quellen des Luthertums, Nominalismus, Hussitismus, Gallikanismus und Humanismus, auf ebensoviele fremdländische Ursprünge hin. Deutsche sind nicht ausgeschlossen, zumal der falsche Mystizismus und die älteren Häretiker, aber sie stehen verhältnismäßig im Hintergrund und kommen nur sozusagen als Reservetruppen in Anschlag.

Von einem spezifisch deutschen Charakter des Luthertums zu sprechen hat nur geographische Berechtigung, aber nicht historische. Höchstens insofern ist der Ausdruck berechtigt, als der Deutsche, um das verletzende Wort Luthers auf mildere Weise wiederzugeben, die hamstermäßige Eigentümlichkeit hat, wie in seiner Literatur, so auch in der Philosophie und in der Religion, was immer auf fremden Feldern wächst, in seine Vorratskammern zusammenzuschleppen und dort ineinanderzumengen,

---

[1] Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 3 ff.
[2] Luthers Werke. Weim. VI, 381 ff.
[3] De W. I, 108; Enders I, 188. (S. oben S. 115.)

zu welchem Gemisch, das muß er selber meist mit fremden Worten ausdrücken.

Nein, das Luthertum ist nur eine aus den vielen Erscheinungen der Auflösung, die seit dem 14. Jahrhundert allüberall zum Vorschein kommen. Er hat sein Ziel besser erreicht als die ihm vorhergehenden, weil er von ihnen allen gelernt und ihre Hilfsmittel sich angeeignet hat, und vor allem, weil ihm die Vorgänger die Wege gebahnt und die Geister und die Herzen für den vollen Abfall zubereitet haben. Aber es ist nichts Neues in der Geschichte.

Man kann das 15. Jahrhundert ein fortdauerndes internationales antikirchliches Turnier nennen, einen Wettkampf der Nationen darum, wer der Kirche und dem kirchlichen Leben, nebenbei auch dem Glauben, am meisten Eintrag tun könne. Merkwürdig, daß dieser Geist des Schwindels, um mit dem Propheten zu reden (Is. 19, 14), immer gerade dann in die Hürde der Kirche einbrechen muß, wenn diese von außen am meisten angegriffen und darum außerstande ist, gegen die unruhigen Geister in ihrer eigenen Mitte von ihrer Autorität Gebrauch zu machen. Der Gallikanismus hat seinem Andenken durch diese ehrlose Hinterlist für ewig einen Schandfleck aufgebrannt,[1] leider nicht zur Warnung, sondern gerade umgekehrt als Beispiel für alle folgenden Zeiten. Schon damals haben alle, die das Joch der Kirche lästig fanden, nach seinem Vorgang die Verwirrung der Zeit benutzt,[2] um unter deren Schutz ihre eigenen Sondergelüste und selbstsüchtigen Bestrebungen besser verfolgen zu können und der Kirche Verlegenheiten zu bereiten. Der laute Beifall der Welt und der wohlfeil errungene Ruhm eines mutigen und unabhängigen Geistes, der jedem dieser Frondeure zuteil ward, riß selbst Männer mit fort, die sonst gewiß nichts Böses beabsichtigten. So kam es, daß die verschiedensten Völker und die entgegengesetztesten Geister wie von Verzauberung ergriffen sich in diese Bewegung stürzten. Die Engländer stellten ihren Occam und ihren Wiclif, zwar sich widersprechend wie

---

[1] So *Salembier*, Le grand Schisme, 118.

[2] Man denke nur an die furchtbaren Stürme in Europa zu Ende des 14. und im Verlauf des 15. Jahrhunderts. In Deutschland die Schwäche des Kaisertums und die schändliche Haltung der Fürsten, in Frankreich der König irrsinnig, die Prinzen im ewigen Kampf, die Kriege endlos, das Volk aufs Äußerste gebracht, in England die Aufstände, die Kriege mit Frankreich und dann die Bürgerkriege, in Böhmen die hussitischen Wirren und Kriege, in Italien die unmenschlichen Tyrannen, in Navarra Karl der Böse, in Aragonien der furchtbare Peter der Zeremoniöse, in Kastilien Peter der Grausame, überall Leidenschaften, daß die Welt in Trümmer zu gehen drohte.

Feuer und Wasser, aber gleichmäßig verderblich für Kirche und für Glauben, die Italiener ihren Marsilius, ihre Fraticellen und Spiritualen und das ganze Heer der Humanisten, die Slaven ihren Hus, ihren Hieronymus von Prag und ihren Andreas Zamometic, und selbst die Spanier ihren Andreas Escobar von Randuph, nur einen zwar, aber einen, der viele aufwog. Den Sieg in diesem traurigen Wettstreit trugen die Franzosen davon, und nach ihnen ihre treuesten Schüler, die Deutschen, Ailli, Cramaud, Clemanges, Courtecuisse, Pierre Plaoul, Thomas von Courcelles, der Abt von S. Michel, Dietrich von Niem, Gregor von Heimburg, Martin Mayer, Mathias Döring, um nur diese wenigen zu nennen. Auf diese Weise kam es dahin, daß selbst den Guten zuletzt der Begriff von Autorität der Kirche und die Ahnung von der Gefahr des Rüttelns an dieser nahezu entschwunden war. Man beachte nur, welch vortreffliche Männer in Basel bis an den Rand des Abgrundes gingen, und welcher Vorgänge es bedurfte, um ihnen endlich die Augen zu öffnen.[1] War einer über all diesen Wirren nur einigermaßen im katholischen Glauben, oder in dem Geist der Anhänglichkeit an die Kirche erschüttert, so mußte er unterliegen, denn der allgemeine Geist der Unbotmäßigkeit zog ihn in die Tiefe. Leider war das der Fall bei Luther.

7. Demgemäß darf man mit Zuversicht behaupten, daß die Reformation durchaus kein selbständiges Werk, kein neues schöpferisches Unternehmen, daß sie am allerwenigsten eine vom Himmel gefallene göttliche Offenbarung war, sondern die natürliche Entwickelung aus den kirchenfeindlichen Lehren und Bewegungen des 15. Jahrhunderts.

Um dies richtig zu verstehen, muß man sich gerade vor Übertreibungen im Aufsuchen von Zusammenhängen hüten. Mit Recht sagt Haller, man dürfe auf dem geistigen Gebiet die recherche de la paternité nicht zu weit treiben.[2] Für viele genügt ein ähnlicher Aus-

---

[1] Schon im großen Schisma standen auf beiden Seiten große Heilige und ausgezeichnete Geister, ein Zeichen dafür, wie groß die Verwirrung war. Ähnliches zeigt die Geschichte des Gallikanismus und der freien kirchlichen Ansichten. Unter den Konstanzern und unter den Baslern und unter den Vertretern ihrer Richtung waren Männer von zweifelloser Reinheit des Lebens und der Absicht, Zabarella, Aleman, Cesarini, Capranica, Nikolaus de Tudeschis, Nikolaus von Cusa, Tostatus, ja sogar Dionys der Karthäuser, eine Lage, die man nicht übersehen darf, wenn man ein vollgültiges Urteil über Savonarola fällen will.

[2] Haller, Papsttum und Kirchenreform I, 476. Eines derartigen Übereifers hat sich Hunzinger in seiner bereits früher besprochenen Untersuchung schuldig gemacht.

druck, um daran den Vorwurf des Plagiats oder die Behauptung der Verwandtschaft zu knüpfen. Ein solches Übermaß führt nur dazu, daß einerseits selbst die augenscheinlichsten Nachweise keinen Eindruck mehr machen, und daß anderseits doch die wahren Zusammenhänge übersehen werden. Derlei Zitatenjäger sind imstande, eine Abhängigkeit Luthers von Hammurabi zu behaupten, sobald sie bei beiden das gleiche Wort entdecken, und den Zusammenhang mit Occam in Abrede zu stellen, wenn man ihn nicht mit wörtlichen Nachweisen belegen kann. Ein Beispiel hiefür liefert, wie bereits gesagt, Knaake, indem er den Einfluß der Humanisten auf Luther zu leugnen versucht, weil dieser durch keine unzweifelhaften Zitate nachgewiesen werden könne. Als ob Luther vom Humanismus nur dadurch hätte berührt werden können, daß er dessen Erzeugnisse gelesen und abgeschrieben hätte! Als ob heute keiner von Luther könnte abhängig sein, der nicht die Erlanger Ausgabe durchgearbeitet hätte! Der echte Standpunkt eines Bibelagenten, der die Ausbreitung des Christentums nach der Ziffer des abgesetzten Vorrates bemißt! In der Wirklichkeit aber kann einer Luther oder Goethe in- und auswendig kennen, und gleichwohl von ihm unabhängig sein. Und es kann einer ganz und gar in Abhängigkeit von Nietzsche oder von Marx stehen, ohne eine Zeile von ihnen gelesen zu haben. Und so bedarf es keines Nachweises dafür, daß Luther die Akten der Synoden von Konstanz und von Basel studiert habe, um es glaubhaft zu machen, daß er im Bann der Basler Ideen und des Hussitismus gefangen gewesen sei. Er selber behauptet, er sei Hussit gewesen, ohne eine Ahnung davon gehabt zu haben. Tatsächlich ist dem wahrscheinlich nicht ganz so. Aber daß es möglich gewesen wäre, wird niemand in Abrede stellen.

Dabei muß man noch besonders erwägen, daß der *Irrtum* eine Zähigkeit des Lebens und eine Fähigkeit zur Verbreitung hat wie nur irgend ein Ungeziefer oder ein Keim der Ansteckung. Die Geschichte der mittelalterlichen Ketzereien liefert dafür Beispiele genug. Immer wieder, und bei den nach Ort und Zeit am weitesten von einander entfernten Ketzern, kehren neben einzelnen Besonderheiten die gleichen Lehren und Leugnungen wieder, als hätte einer vom andern abgeschrieben. Was Hus im 15. Jahrhundert aus England nach Böhmen verpflanzte, das läßt sich

---

Einige realistische Anwandelungen des jungen Luther, die er von seinen Zeitgenossen haben konnte, nötigen denn doch nicht dazu, die Anfänge der Reformation schon zwölf Jahrhunderte früher aufzusuchen.

dort vielfach bereits im 13. und im 14. Jahrhundert nachweisen.[1] Die Sekte der Adamiten oder der Grubenheimer, die Ziska mit furchtbarer Strenge ausrottete, war zu Anfang des 16. Jahrhunderts wieder am Leben. Man glaubte sie zum zweitenmal unterdrückt zu haben, und nach fast drei Jahrhunderten trat sie wieder ans Licht, kaum daß Joseph II. die Toleranz ausgerufen hatte. Wieder wurde sie mit Gewalt erstickt, aber als das Freiheitsjahr 1848 kam, war sie zum viertenmal lebendig.[2]

Derlei Beispiele[3] mögen einigermaßen hinreichen, um es glaublich zu machen, daß bei der Ausbildung von Irrlehren unbewußte Zusammenhänge bestehen können, auch wo ein unmittelbarer Verkehr durch Wort oder Schrift nicht nachweisbar ist, ja sogar dort, wo die Beteiligten selber keine Ahnung davon haben. Demgemäß brauchen wir nicht anzunehmen, daß Luther selbst für jeden seiner Irrtümer die Quelle mit Band und Seitenzahl habe anzugeben gewußt.[4] Wir fragen auch nicht darum, was er gewollt und gewußt, sondern darum, was er getan hat, d. h. was durch ihn geschehen ist. Wir handeln ja hier nicht von seiner Person, sondern von seinem Werk. Darum ist für uns genug geschehen, wenn wir nachweisen können, daß er das Wasser aus jenen Quellen in das Sammelbecken des Luthertums leitete, auch wenn er nicht darum fragte, wo die Wasser ihren Ursprung hatten. Für die Entstehung des Luthertums haben wir damit die Aufgabe der Geschichte erfüllt. Über Luthers eigene Gesinnung oder Verantwortung dabei haben wir in diesem Zusammenhang nicht zu sprechen. Die Geschichte läßt sich ja auch das Recht nicht nehmen, die französische Revolution auf die Enzyklopädisten

---

[1] Wir denken hier weniger an die sogenannten Vorläufer des Hussitismus (darüber Lechler, Wiclif II, 116 ff. Loserth, Hus und Wiclif, 41 ff.), als vielmehr an ältere Vorgänger. Darüber z. B. *Lea*, History of the Inquisition of the Middle Ages II, 427 ff. 434 ff.

[2] *Argentré*, Collectio judiciorum I. II, 342 f. *Lenfant*, Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Basle II, 258 ff. 309 ff. Protest. Real-Enzykl. I[3], 164 f. Kirchen-Lexikon I[2], 216 f.

[3] Ein Beispiel aus England bei Haller I, 411.

[4] Für sehr viele haben übrigens gerade Luthers erste Gegner die Arbeit getan. So die Pariser Fakultät in ihrem Gutachten vom Jahre 1520 (Weim. VIII, 255 ff. 267 ff.; Erl. 27, 379 ff. Opp. var. arg. VI, 31; *Argentré*, Collectio judiciorum I, II, 365 ff. Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte IX, 159 ff.), und die Synode der Kirchenprovinz Sens zu Paris vom Jahre 1528, veröffentlicht im Jahre 1529 (Mansi XXXII, 1149 ff. *Bail*, Summa Conciliorum II, 434 ff., Hefele-Hergenröther IX, 632 ff.), *Wimpina* (Sectarum, errorum . . . . Anacaephaleosis. 1528) u. a. m.

und auf Rousseau, den Bauernkrieg auf die Predigt von der evangelischen Freiheit und Gleichheit, den englischen Bauernaufstand vom Jahr 1381 auf Wiclifs Predigten zurückzuführen. Damit soll nicht behauptet sein, daß die Aufrührer diesen Zusammenhang verstanden oder daß die geistigen Väter diese schrecklichen Ergebnisse vorhergesehen oder beabsichtigt hätten.

8. Übrigens hat Luther, nachdem er mit der Kirche offen gebrochen hatte, schon auch mit Bewußtsein und Absicht bei den älteren Feinden der Kirche Hilfe zu seinem Kampf gesucht.

Luther war, wie bereits gesagt, durchaus kein origineller Geist. Er war von denen, die nur etwas zu sagen finden, sobald andere etwas gesagt haben. Paßte das in seinen Gedankenkreis, so nahm er es und gab ihm, dank seiner Phantasie und seiner Gewalt über die Sprache, eine Gestalt, in der es seinen Weg gehen konnte. Paßte es ihm nicht, dann war ihm ebenfalls geholfen, denn nun fand sein Widerspruchsgeist im Gegensatz zu dem Gehörten ein neues Dogma nach dem andern. So war Luther schon um seiner Geistesanlage willen immer auf andere angewiesen.

Aber auch um seines Gewissens willen. Er war weit entfernt von der halb heidnischen Teilnahmslosigkeit Zwinglis und der beiden Socin, von der eisigen Kälte Calvins und Spinozas, von dem stolzen Solipsismus Schopenhauers und Lamennais. Sein unruhiges Gewissen und seine Anlehnungsbedürftigkeit zwangen ihn stets, Beruhigung und Festigkeit bei andern Gleichgesinnten zu suchen. Daher das Forschen nach alten Zeugen für seine Lehren, und die ausnehmende Freude, wenn sich wieder einer gefunden hatte, den er glaubte als Bundesgenossen für sich in Anspruch nehmen zu können. Diesem Zug verdanken wir die verschiedenen Ausgaben alter Schriftwerke, die von seinen Schülern und Freunden veranstaltet und nicht selten von ihm mit Einleitungen in die Welt eingeführt wurden, die Deutsche Theologie, Marsilius von Padua, die Schriften von Goch, von Wessel, von Wiclif und von Hus, und sogar Abdrucke alter Prophezieen und Gesichte von allerfragwürdigstem Werth.[1] Hier mußte eben alles helfen, eine bedenkliche Sache zu stützen. Da war nichts zu

[1] Über die Theologie deutsch s. Weim. I, 152 f. 375 ff.; über Wessel X, II, 311 ff., über Goch X, II. 327 ff. Von Marsilius erschien eine Ausgabe 1522, wahrscheinlich zu Basel. (S. *Potthast*, Bibliotheca historica medii aevi. I², 769.) Die hierher gehörige Literatur über Hus bei Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker I, 472 ff. Über die Ausgabe des Trialogus von Wiclif (1525) s. Fasciculus zizaniorum (Thom. Netter) ed. Shirley, 529; Trialogus ed. Lechler, 11 ff. Ob Luther selbst eine Handschrift von Wiclif besessen habe (vgl. Buddensieg, Wiclif 213), ist doch sehr fraglich. Über die anderen minderwertigen Veröffentlichungen Erl. 63, 250 ff., 260 ff. u. a. m.

kleinlich, nichts zu grotesk. Hätte es sich durchführen lassen, Luther hätte eine Bibliotheca antipapistica geschaffen, in der alle Platz gefunden hätten, die jemals der katholischen Kirche Schwierigkeiten bereitet hatten oder doch in diesem Sinn konnten ausgelegt werden. Zu einem Teil wurde dieser Gedanke später im Catalogus testium veritatis unter der Leitung von Flacius Illyricus und durch Johann Gerhard in der Confessio catholica durchgeführt.[1] Hätte Luther noch gelebt, er hätte an diesen beiden Werken jedenfalls sein höchstes Wohlgefallen gehabt. Denn wenn man vom hl. Thomas gesagt hat, er habe den Geist aller heiligen Väter in sich aufgenommen, so kann man von Luther sagen, er habe, wenn auch nicht alle Häresien vergangener Zeiten erneuert — das wäre ja wegen der allzugroßen Widersprüche selbst ihm unmöglich gewesen —, so doch den Geist aller Häretiker in sich aufgenommen.

9. All das Gesagte dient zur Bestätigung einer Tatsache, die sich gleichmäßig durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte bewahrheitet. Soll eine Häresie bedeutenden Umfang annehmen, so muß sie Importware aus der Fremde sein. Rein aus heimischen Quellen entstanden und bloß auf heimischem Boden gewachsen, bringt sie es zu keinem großen Erfolg. Der Arianismus, der Nestorianismus, der Monophysitismus, der Pelagianismus im Altertum, der Neumanichäismus im Mittelalter, der Socinianismus im 16., der Febronianismus und der Methodismus im 18. Jahrhundert, alle diese Sekten fanden den fruchtbarsten Boden dort, wo sie als Einfuhr- oder als Schmuggelware Eingang gefunden hatten. Wenn es richtig ist, was Gasquet vom Wiclifitismus behauptet, daß dieser in England um die Zeit der Reformation so gut wie keinen Anhang gehabt habe,[2] dann liegt hier einer der merkwürdigsten Belege für das in Frage stehende Gesetz der Geschichte vor. Ihm zufolge hat diese Irrlehre, so lange sie ausschließlich englisch war, in England nicht recht Wurzel gefaßt. Sicher ist auf jeden Fall, daß sie nicht in England, sondern in Böhmen den fruchtbarsten Boden gefunden hat. Erst als sie über Böhmen und dann über Deutschland wieder nach England zurück-

---

[1] Auf calvinischer Seite kann man dazu in etwa das Mysterium iniquitatis von Du Plessis Mornay rechnen.

[2] *Gasquet*, The eve of Reformation, 185 ff. Ebenso urteilt *Gairdner* in dem Werk Lollardy and the Reformation in England. Das stimmt nicht ganz zu den Tatsachen, die Lechler (Wiclif II, 426 ff.) anführt. *Nider* (Formicarius l. 3, c. 9. 1692, 374) sagt: Hujus (Wiclif) articulis quot tunc et postea et modo occulti sint facti haeretici in Anglia, norunt qui ibi vixerunt.

kehrte, gelang es ihr, das Inselreich von der Mutterkirche loszureißen. Einen ähnlichen Weg nahm der Calvinismus: er mußte aus Genf in sein Heimatland eingeführt werden, dann erst fand er Gedeihen. Es erfüllt sich in diesen Fällen das Wort: Gestohlene Wasser sind süßer und heimlich gegessenes Brot schmeckt besser (Spr. 9, 14). Auch Deutschland macht keine Ausnahme von diesem Hang der Menschen, nur verleugnet der deutsche Geist auch in diesem Stück nicht seinen universalen Charakter. Er hat sich im Luthertum nicht bloß die eine oder die andere Ketzerei aus dem Ausland, sondern eine ganze Sammlung von Häresien angeeignet, soweit sie nur irgend mit einander zu vereinbaren waren.

10. Dies vorausgeschickt gehen wir nun daran, den Zusammenhang zwischen den Lehren Luthers und den Irrungen älterer Zeit in den wichtigsten Grundlehren zu verfolgen. Wir können uns selbstverständlich nicht die Aufgabe stellen, die Vergleichung bis auf alle einzelnen Sätze im besonderen auszudehnen, denn das hieße eben den Fehler begehen, den wir im vorausgehenden gerügt haben. Um die Ideengemeinschaft und den geschichtlichen Zusammenhang richtig zu würdigen, muß man sich an die allgemeinen Leitgedanken halten, die auf beiden Seiten grundlegend und tonangebend im Vordergrund stehen.

Am meisten Zusammenhang, wenigstens bewußter Zusammenhang, bestand zwischen Luther und Occam. Das gilt freilich nur für den Beginn der Reformation. Bald suchte Luther mit Bewußtsein andere Lehrer und zwar Lehrer, die Occam ganz entgegengesetzt waren. Aber so viel ist gewiß: Hätte Luther nicht Occam als Lehrer gehabt, so wäre er kaum über die von den Baslern gewiesenen Wege hinausgekommen. Was er von Occam in bezug auf die philosophische und theologische Grundrichtung gelernt hat, ist bereits früher Gegenstand unserer Untersuchung gewesen. Hier wollen wir im besonderen darauf Rücksicht nehmen, welchen Einfluß Occam auf die Verirrungen Luthers in seiner Lehre von der Kirche ausübte. Dieser stellt sich uns zumeist in sechs verschiedenen Punkten dar.[1]

---

[1] Die hierher gehörigen Schriften Occams zusamt der Literatur über Occam verzeichnet Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste 243 ff. Auf den Inhalt geht er jedoch nicht näher ein. Ebenso wenig Müller (Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie). Einen Versuch hierzu bietet Schreiber, Die politischen und religiösen Doktrinen unter Ludwig dem Bayer. Gierke behandelt die Lehre Occams nur im Zusammenhang mit der ganzen kanonistischen und juristischen Lehre des späteren Mittelalters (Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 502—644), aber gerade dadurch gewinnt seine Darstellung an Bedeutung und an Klarheit. Eine kurze Zusammenfassung der kirchenrechtlichen Lehren von Occam gibt *Almain* in der Expositio circa decisiones

Die erste verhängnisvolle Idee, die Occam nach dieser Seite hin wenigstens vorbereitete, ist die schroffe Gegenüberstellung des geistlichen und des weltlichen Regiments, oder die Trennung von Kirche und Staat, um das mit den Worten der neueren Zeit auszudrücken. Der Kampf zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen, vor allem der Streit über die Bulle Unam Sanctam, und die Wirren unter Ludwig dem Bayern mögen bei Occam die geschichtliche Veranlassung dazu gegeben haben. Zweifellos war jedoch für ihn hauptsächlich sein nominalistischer Standpunkt maßgebend. Wenn er die organische Verbindung des Natürlichen und des Übernatürlichen nicht zu denken vermochte, so mußte er zu allererst an der bisher festgehaltenen engen Verbindung der kirchlichen und der weltlichen Macht Anstoß nehmen. Daß er den Gedanken an die volle Scheidung in dem Sinn der späteren Zeiten gefaßt habe, ist sehr zu bezweifeln, wenigstens finden sich Ausdrücke, die das abzulehnen scheinen, wenn auch vielleicht mehr nur unter dem Einfluß der hergebrachten Denkweise [1] Im Ernst kann er jedoch für den Staat kein letztes übernatürliches Ziel, und noch weniger ein Zusammenwirken mit der Kirche zur gemeinschaftlichen Verwirklichung der natürlichen und der übernatürlichen Aufgabe zugeben. Wenn er die Selbständigkeit der weltlichen Macht mit solchem Nachdruck betont, so bedeutet das zwar nicht, wie bei Marsilius, daß diese die einzige Macht auf Erden sei, und daß ihr jede andere Macht, auch die der Kirche, unterworfen und nur als ein Teil des

---

M. Occam super potestate Pontificis (*Richer*, Vindiciae doctrinae majorum 1683. IV, 78 ff. Gerson, 1706. II, 1013 ff. *Goldast*, Monarchia I, 588 ff.). Trotz aller Schwierigkeiten sollte sich jemand an die Aufgabe machen, gründlich Occams kirchen- und staatsrechtliche Theorien darzustellen. Je länger man sich damit befaßt, um so mehr erhält man den Eindruck, daß der unheilvolle Einfluß dieses hochbedeutenden Mannes auf die Ausbildung der gallikanischen Grundsätze ebenso hoch anzuschlagen ist, wie der auf die Vorbereitung der Reformation. Ohne gründliche Kenntnis der Scholastik wird freilich niemand diese Arbeit zu einem befriedigenden Abschluß bringen.

[1] Occam spricht auch in dieser Sache so unbestimmt wie immer. Quantum ad multa, sicut anima se habet ad corpus, ita spiritualia se habent ad temporalia, sed non quantum ad omnia. (Octo quaest. I, c. 14. Goldast, Monarchia II, 331.) Necessitate urgente ergänzen sich Sacerdotium und Imperium gegenseitig (Octo quaest. I, c. 11. II, 326). In casu necessitatis Papa est judex Imperatoris, et Imperator est judex Papae (Octo quaest. II, c. 7. II, 341; vgl. VIII, c. 5. II, 385). Casualiter, im Notfall, kann der Papst in zeitlichen Dingen verfügen, aber nicht ex plenitudine potestatis, sondern nur secundum quid (Dialog. III, tr. 1. l. 1. c. 16. Goldast II, 786).

Staatsganzen zu betrachten[1] sei. Aber es besagt auch etwas anderes, als was die Theorie von den zwei Schwertern ausdrücken wollte, die Unterordnung der selbständigen weltlichen Gewalt unter das Streben nach dem letzten übernatürlichen Ziel. In seinem Mund heißt das nicht bloß, daß diese Staatsgewalt innerhalb ihres Gebietes ihre eigenen Rechte hat, sondern sie wird ihm zufolge bei der Ausübung ihrer Rechte von der Rücksicht auf das Übernatürliche entbunden. Darin liegt das heutige Prinzip von der Trennung bereits deutlich ausgesprochen. Denn wenn die weltliche Gewalt sich um die Zwecke, die der Kirche ihren wesentlichen Charakter erteilen, nicht zu kümmern braucht, dann ist dem Grundsatz nach die Scheidung vollzogen, wenn sich auch in der Praxis beide Mächte um der Not oder um der Interessen willen noch so oft mit einander befassen. Daß dem so ist, das beweist Occam in jener Frage, in der die Einigung oder die Trennung fast immer am ersten vor der ganzen Welt beurkundet wird, in der Frage von der Ehegesetzgebung. Denn indem er dem Kaiser, und wäre es auch nur im Ausnahmefall, ein selbständiges Recht auf diesem Gebiete zuschreibt, hat er bereits den entscheidenden Schritt getan, und der weltlichen Macht auf dem geistlichen Gebiet ein selbständiges, unabhängig von der Kirche auszuübendes Recht zugeteilt.[2]

Über die verhängnisvollen Wirkungen, die der Nominalismus Occams auf die Lehre von der Kirche selber hervorbringen mußte, war im allgemeinen schon die Rede. Die Kirche mußte ihm in lauter zersplitterte Glieder zerfallen, die im Grund alle dieselben Rechte hatten, und die Summe von alle dem war ihm die Kirche. Weiter kam er mit seiner Philosophie nicht. Der Glaube sagte ihm freilich einiges andere, und zuletzt rettete er sich immer nach allen verkehrten Spekulationen wieder zu diesem. Gleichwohl blieb aber seine Philosophie auch dem

---

[1] Tria, videlicet sacerdotium, propugnativa et judicialis seu conciliativa, simpliciter sunt partes civitatis. (*Marsilius*, Defensor pacis I. c. 5. Goldast, Monarchia II, 158, 49. besonders II, 160, 3.) S. die ausführliche Darstellung bei Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 635 f.

[2] Der Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus ist Occam abgesprochen worden, aber wohl mit Unrecht. S. *Potthast*, Bibliotheca medii aevi II[3], 872. Riezler, Die literar. Widersacher 254 ff. Müller, Der Kampf Ludwigs des Baiern II, 160 ff. Seeberg, Prot. Real-Enzykl. XIV[3], 265 f. Auch über die Echtheit des Traktates von *Marsilius* Super divortio matrimonii hat sich ein Streit entsponnen, der indes wohl im gleichen Sinn wie der über Occam wird entschieden werden müssen. S. *Potthast*, Bibliotheca medii aevi I[2], 769. Sander in Prot. Real-Enzykl. XII[3] 369 f. Riezler, 234 ff.

Glauben ankleben, man möchte sagen wie der Vogelleim dem Vogel, der aus der Schlinge entronnen ist. Und so brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, daß wir bei Occam zuletzt sogar den Laien sehr große Rechte in der Kirche zugesprochen finden.[1] Geht er auch nicht so weit wie Marsilius, dessen Lehre nahe an die demokratische Volkssouveränität streift, so sagt er doch, daß der Glaube der Kirche, zu der ja alle Gläubigen gehören, in einigen Frauen und Unmündigen gerettet werden müßte, wenn — man beachte diese Bedingung — der Papst und die Mitglieder des Klerus ihn verlören.[2] Denn ganz könnte der Glaube nie verloren gehen. Darum könnten und müßten auch die einfachen Gläubigen als Vertreter der Gesamtheit ihren Anteil an der Reinerhaltung des Glaubens, an der Wahl des Papstes, an der Sorge für das Wohl des Ganzen und an der Berufung und der Abhaltung der Konzilien haben. Haben ihnen die Gesetze diese Befugnis genommen, so könnten sie diese doch nicht zerstören. Mit Ausnahme der Weihegewalt hätten ja alle Christen alle geistlichen Rechte, die sich auf das Gemeinwohl der Kirche beziehen.[3] Für

---

[1] S. die Zusammenstellung bei Gierke III, 594 f.

[2] *Occam*, Dialog. l. 1. 5, c. 32. (*Goldast*, Monarchia II, 503). Ähnlich *Ailli*, (*Gerson*, Opp. I. 671. a). Am weitesten geht auch hier der Verfasser des Buches „De modis uniendi", der geradezu sagt: Ecclesia . . . . etiam in unico supposito potest salvari (*Gerson*, Opp. II, 164, c. *Hardt*, I, V, 72.) Ebenso *Courtecuisse*: Fides Catholica potest remanere in unico supposito, ut tempore passionis Salvatoris nostri remansit in sola B. Maria matre Christi (*Gerson*, Opp. I, 898. 6). Desgleichen Konrad von Gelnhausen (*Martène*, Thesaurus II, 1215. a); vgl. *Martène*, ib. II, 1743. d.

[3] *Occam*, Dialog. III, tr. 2. l. 3, c. 4 ff. Quando Laici essent discretiores et meliores Clericis, jus eligendi (Papam) deberet auferri a Clericis et dari Laicis, quia illa quae spectant ad bonum commune, et non competunt aliquibus ratione ordinis aut officii divini, ... per sapientiores et meliores et per quos potest bonum commune melius prosperare, sunt tractanda (Ib. c. 8. Goldast II, 937, 33). Das gilt nach Occam ganz besonders von Glaubenssachen. Denn quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet. Deshalb sollen die Laien gerade diese auf den Konzilien behandeln. (Dialog. I, l. 6. c. 28. Goldast II, 604.) Reges et principes ac nonnulli Laici possunt, si voluerint, ad Generale Concilium convenire et ejusdem Concilii tractatibus interesse . . . . Sed ea, quae tractantur in Concilio Generali, omnes tangunt, quia in Concilio Generali tractari debet de fide et de aliis, quae ad omnes pertinent Christianos. Igitur Laici, quos tangunt Generalia Concilia, licite, si voluerint, poterunt interesse. (*Occam*, Dial. I. l. 6, c. 85. *Goldast* II, 604.) Hier sieht man, woher jene Aufstellung von einem allgemeinen, freien Konzil, die Luther und die Seinigen immer als Bedingung machten, wenn sie dort erscheinen und dessen Beschlüsse anerkennen sollten. Causae fidei non solum ad Clericos sed etiam spectant ad Laicos . . . Causae Dei principalius spec-

die Ausübung dieser Rechte ließen sich verschiedene Wege ausdenken;[1] für gewöhnlich sei es das einfachste, daß der katholische römische Kaiser im Namen und als Stellvertreter aller handle.[2]

---

tant ad Clericos quam ad Laicos . . . Si autem Clerici in causis Dei, et praecipue contra fidem errent catholicam, causa Dei etiam spectat ad Laicos et non ad Clericos contra fidem errantes. (*Occam*, Dial. I. l. 6, c. 85. II, 604, 53.) Ja, noch nicht genug: Ubi sapientia, bonitas vel potentia mulierum esset tractatui fidei (de qua potissime est tractandum in Concilio Generali) necessaria, non est mulier a Generali Concilio excludenda. (*Occam*, Dial. I, l. 6, c. 85. II, 605, 24.)

[1] Occam zeigt seinen ganzen Scharfsinn und die Unerschöpflichkeit seiner machiavellistischen Fuchsschwänzerei in der Auffindung von Wegen, durch die sich immer ein Ausweg aus den Fesseln der Autorität finden lasse. Ist der Papst häretisch oder sonst der Kirche im Weg, so muß das Konzil helfen. Tut dieses seine Pflicht nicht oder ist ein Konzil unmöglich, so ist der Bischof, in dessen Diözese sich der Papst befindet (!), verpflichtet, ihn zu richten. Si vero Clerici omnes essent damnabiliter negligentes, talis inquisitio spectaret ad Laicos. (Dialog I, l. 6, c. 57. 84. 91 ff. Goldast II, 561. 602. 608 ff.). Dieses Wort ist immer seine letzte Weisheit: Si omnes Praelati et Clerici mundi pravitate inficerentur haeretica, potestas judicandi omnes devolveretur ad catholicos laicos et fideles. *Occam* (Dial. I. l. 5. c. 28; *Goldast* II, 498, 18.) In seinem Sinne sagt der sonst kanonistisch gewiß gründlich gebildete Antonius de *Rosellis* (über ihn Schulte, Gesch. der Quellen des Kan. Rechts, II, 303 ff.): Si Concilium haberi non posset, vel si esset habitum Concilium et declarasset eum (den Papst) haereticum vel apostaticum, tunc praesertim saeculares principes et Christifideles omnes possent insurgere contra ipsum et eum persequi tanquam Antichristum et a Papatu expellere. (Ant. de *Rosellis*, Monarchia II, c. 27; *Goldast*, Monarchia I, 376, 16.) Hat dann Luther etwa unrecht gehandelt? Er war sogar noch gemäßigt verglichen mit Rosellis, der fortfährt: Si licet occidere hostem patriae, etiam si sit pater vel si sit filius, quanto magis Papam haereticum vel apostaticum declaratum vel etiam non declaratum, quando non est vel esse potest judex, qui declaret! (I, 376, 24). Um wie viel milder sagt jener treue Schüler Occams, der den rätselhaften Traktat „De modis uniendi" schrieb: Dixi, quod ad Imperatorem in casu praesenti convocatio Concilii videatur pertinere. Quod si non sit (wenn keiner da ist), devolvitur haec convocatio ad reges et principes primo, post ad communitates et alios dominos seculi. Quod si non essent, in casu possibilis, devolvetur ad cives, et rusticos post, usque quo deveniretur ad minimam vetulam. Sicut enim universalis Ecclesia potest salvari in minima vetula, ... sic ad salvationem universalis Ecclesiae posset convocatio Concilii fieri per minimam vetulam. (*Gerson* Opp. II, 189, a. *Hardt* I, V. 119.) Schön, nur hat der gute Mann vergessen zu sagen, wo die minima vetula alsdann die Leute hernehmen soll, die sie auf dem Konzil vereinigen will.

[2] Causa fidei coram Imperatore fideli, deficientibus aliis, esset rite tractanda . . . Coram autem Imperatore infideli causa fidei, non in quantum respiceret solummodo veritatem revelatam, sed in quantum posset tangere mores reipublicae, derogare etiam bono communi aut alicui personae injuriam irrogare, videtur posse tractari. *Occam*, Octo quaestiones. q. 3. c. 8. (II 355, 14).

Die merkwürdige Vorausſetzung, daß der Papſt und der geſamte Klerus abfallen könne, — eine Vorausſetzung, die übrigens auch bei den Gallikanern auftritt,[1] — zeigt, daß bei Occam von Kirchengewalt und von Autorität im eigentlichen Sinn keine Rede iſt. Es kann auch keine ſein, wenn ein Nominaliſt konſequent denkt. Das, was man Kirchengewalt nennt, iſt nach dieſer Philoſophie nur die Summe aller Macht und aller Rechte, die ſich in allen einzelnen finden. Selbſt das allgemeine Konzil iſt für Occam nur eine Vertretung, eine Repräſentativverſammlung, und ſteht ſomit unter Aufſicht der Geſamtheit und iſt dieſer verantwortlich.[2] Um ſo viel weniger kann man nach Occam dem Papſt eine Vollgewalt zuſchreiben.[3] Wenn aber das nicht, dann iſt

---

[1] Schon im vorausgehenden (S. 374, N. 1.) wurde angeführt, daß Courtecuiſſe und der Verfaſſer des Traktates „De modis uniendi“ (der überhaupt ebenſo viel mit Courtecuiſſe wie mit Occam gemein hat) die Anſicht vertreten, die Kirche könnte auch dann noch beſtehen, wenn ſie auf zwei Augen beruhte. Einen lebenden, ſichtbaren Menſchen und wäre er auch nur una aliqua vetula, glaubten ſelbſt dieſe Extremſten noch vor die unſichtbare Kirche des Wiclif und des Hus ſtellen zu ſollen. Andere, wie Ailli, laſſen wenigſtens noch einige Erwachſene den Glauben bewahren (*Gerson* Opp. I, 671. c. *Richer*, Vindiciae III, 17; ähnlich *Cusa*, Concord. cathol. 2, 34. Paris. 1514. III, 46 b.), und erklären ſich gegen jene Auffaſſung, bei der ja gewiß von Kirche nicht mehr die Rede ſein könnte (*Gerson* I, 687. c. *Richer*, Vindiciae III, 42). Johannes de *Rocha* ſagt: Quod Ecclesia non possit esse in sola muliere, vel in solis Laicis, lege stante, quin possit fieri, quod omnes Ecclesiastici, praeter unam solam mulierem, apostatarent a fide (*Gerson*, V, 460 d.).

[2] Congregatio quaecunque non ideo solummodo vocatur Concilium Generale, quia auctoritate summi Pontificis convocatur, ... Illa igitur congregatio esset Concilium Generale reputanda, in qua diversae personae gerentes auctoritatem et vicem universarum partium totius sanitatis (offenbar Christianitatis) ad tractandum de communi bono rite conveniunt, nisi aliqui noluerint vel non potuerint convenire. (*Occam* Dial. I. l. 6, c. 85. *Goldast* II, 603, 57). Eine Sammlung hierher gehöriger Ausſprüche von Occam und ſeinen Geſinnungsgenoſſen bei Gierke III, 601. Die ſoeben angeführte Stelle aus Occam iſt faſt wörtlich benützt bei Konrad von Gelnhauſen (*Martène* Thesaurus anecdotorum II, 1217 f.) und abermals in der Epistola Pacis des Heinrich von Langenſtein (ſ. die Auszüge bei Kneer, Die Entſtehung der konziliaren Theorie, 68, und Scheuffgen, Beiträge zu der Geſchichte des großen Schismas, 57). Auch ſonſt finden ſich bei ihm wie bei Konrad von Gelnhauſen die auffälligſten Anklänge an Occam. Woher übrigens Hartwig (Henricus de Langenstein I, 55) die Mitteilung hat, Heinrich habe Occam als Lehrer gehabt, wird von ihm nicht näher begründet; daran iſt nicht zu denken.

[3] Nach Occam iſt es geradezu häretiſch, wenn man dem Papſt die plenitudo potestatis zuſchreibt (Octo quaest. I, 6. Goldast II, 320 ff.; Dialog. III. tr. 1. l. 1, c. 5. II, 776). Si Papa haberet talem plenitudinem potestatis a Christo et evan-

es überhaupt fraglich, ob ein Papſt ſo unbedingt nötig ſei,[1] oder ob nicht verſchiedene Häupter als Vertreter verſchiedener Teilkirchen die Einheit der Kirche ebenſo gut wahren könnten.[2] Ganz begreiflich auch. Haben die Häupter der Kirche ihre Macht nicht von oben, ſondern nur als bevollmächtigte Vertreter der Geſamtheit, dann iſt es zweifellos für dieſe ſelbſt beſſer, wenn ſie nicht einem allein die Wahrung ihrer Intereſſen anvertraut, ſondern wenn ſie dafür ſorgt, daß möglichſt viele Vertreter des Geſamtwohles da ſeien, denn damit kann jeder einzelne und kann jeder kleine Teil des Ganzen weit leichter für ſeine beſonderen Wünſche ſorgen. Ein Zerfall der allgemeinen Kirche in eine große Zahl von Teilen, in National-, in Landes-, in Winkelkirchen iſt ſomit unvermeid-

---

gelica lege, lex Evangelii esset intolerabilis servitutis et multo majoris quam lex Mosaica, omnes enim essent per ipsam servi Papae. (Quaest. super potest. Papae, I. c. 6. Goldast II, 320.) Occam behauptet, der Papſt glaube, die Könige als Sklaven verkaufen zu können.

[1] Quamvis regulariter expedit toti communitati fidelium, ut aliquis unus, qui omnibus aliis praesit, ad summum sacerdotium eligatur, tamen, si esset tanta malitia alicujus partis Christianorum, quae posset exponere totam Christianitatem periculo, et nullo modo vellet uni summo sacerdoti obedire, non esset tunc aliquis ad tale officium eligendus, sed esset ejus electio differenda. *Occam* Dial. III. tr. 1. l. 2. c. 15 (II 800, 17). Demzufolge hätte die Kirche ſeit dem Tode Leos X. auf jede Papſtwahl verzichten müſſen. Übrigens glaubt Occam, daß die Kirche überhaupt mit einem Vorſteher minder gut verſehen iſt, ganz abgeſehen von der malitia der Chriſtenheit. Plura et certius vident plures, quam unus et optimus (Dialog. III. tr. 1. l. 2. c. 2. Goldast II, 791, 52) — was allerdings die neuere ſoziologiſche Richtung von Le Bon und ähnlichen ſchwerlich unterſchreiben wird. Hinc est, quod pro difficilioribus et majoribus negotiis ecclesiasticis . . . Generale Concilium congregatur. Igitur expedit toti congregationi fidelium, ut a pluribus quam ab uno regatur (II, 791, 54). Darum faßt er ſein Urteil zuſammen in den Satz: Nullis Christianis licet scindere unitatem Ecclesiae, sed absque unitate summi Pontificis potest unitas Ecclesiae perdurare. (Dial. III. tr. 1. l. 2, c. 25. Goldast II, 812, 58) Vgl. *Wiclif*, De potest. Papae 111. 246.

[2] Si autem propter necessitatem vel utilitatem absque discordia de consensu fidelium plures simul haberentur in Apostolica sede et concorditer regerent Ecclesiam Dei, ex pluralitate hujusmodi summorum Potificum nullum periculum schismatis sequeretur, quia nec inter ipsos summos Pontifices, nec inter eis subjectos aliqua esset scissura. (*Occam* Dial. III. tr. 1. l. 2, c. 25. II, 813, 8.) Et quilibet eorum esset vere successor b. Petri et vicarius Christi (c. 26. II, 814, 53). Liceret quibuscumque provinciis et regionibus, quae hoc concorditer vellent, sibi unum Primatum eligere und ſo gäbe es dann plures tales Primates non habentes Superiorem, quorum nullus esset Apostolicus. (Dial. III, tr. 1. l. 2, c. 28 (II, 816, 57.) Vgl. *Wiclif*, De pot. Papae p. 248.

lich, eine einzige, gemeinsame Universalkirche ein Ding der Unmöglichkeit.

11. Daraus folgt unverweigerlich die Untergrabung aller Grundlagen für den Glauben und Occam säumt auch nicht, diese Konsequenzen zu ziehen.

Vor allem entfällt, wenn das bisher Gesagte gelten soll, alle und jede Autorität der Kirche in Glaubenssachen, nicht bloß die Autorität der lehrenden, sondern auch die der glaubenden Kirche, kurz, die der gesamten Kirche.

Viele meinten und meinen noch immer, die Unfehlbarkeit der allgemeinen Kirche und die hieraus folgende Verpflichtung auf den Glauben auch ohne die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehrkörpers aufrecht halten zu können. Sie glauben, die Irrtumslosigkeit der Gesamtkirche sei etwas, was viel weiter und viel sicherer sei als die Befugnisse der Hierarchie. Das zeigt nur, daß sie vom Wesen der Kirche schlechterdings keinen Begriff haben. Offenbar sind sie befangen in dem Grundirrtum des Nominalismus, der die Stimmen zählt und die Kirche von unten auf nach dem Prinzip der Zahlen baut. Aber die Kirche ist keine Summe von gleichen Sandkörnern, sondern ein organischer Körper, der nicht nach dem Maß der Ziffern gebildet ist, sondern nach dem Gesetz der Über- und der Unterordnung. So wenig man ein abstraktes Christentum ohne Kirche festhalten kann, so wenig gibt es eine Unfehlbarkeit der Kirche ohne die Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche. Freilich hat Christus seiner Kirche verheißen, daß er stets bei ihr bleiben und daß er ihr seinen Geist senden werde, damit dieser sie in alle Wahrheit einführe und so zur Säule und zur Grundfeste der Wahrheit mache. Aber das alles nur unter der Bedingung, daß sie sich an die halte, denen er das zunächst verheißen hat, an die Apostel, geeint unter ihrem Haupt. Nicht der Gesamtheit hat er alle Gewalt gegeben, und durch diese den Aposteln, sondern der Gesamtheit durch die Apostel. Die materialistische Auffassung des Nominalismus, und die vielleicht mehr realistische Verirrung des Gallikanismus, kurz die Irrlehre, daß die Gesamtheit unmittelbar die Trägerin der Verheißung sei, beraubt die Kirche des Gefüges, das ihr der Herr gegeben hat, und gibt sie damit der Auflösung preis.

In dieser Frage benahm sich Occam denkrichtiger und offenherziger als die Gallikaner. Mit unerbittlicher Zähigkeit geht er Schritt für Schritt seinen Weg. Der Papst kann irren und häretisch werden.[1] So lautet

[1] Dialog. I. l. 5, c. 2—5 (haereticare). Goldast, Monarchia II, 468 ff.

sein oberster Satz. Damit ist alles weitere gegeben. Wankt das Fundament, dann wankt das ganze Gebäude und alles was dazu gehört. Irrt der Papst, so kann auch das Kollegium der Kardinäle von der häretischen Verkehrtheit angesteckt werden.[1] Die Kardinäle können dann auch zusamt dem Papst irren.[2] Die römische Kirche, insofern sie von der allgemeinen Kirche verschieden ist, also, wie man gewöhnlich sagt, der Apostolische Stuhl, kann dann auch dem Irrtum verfallen.[3] Das allgemeine Konzil kann irren,[4] wenn sein von Gott gegebenes Haupt irren kann. Auch der gesamte Klerus ist dann keineswegs jene Kirche, die nicht gegen den Glauben irren kann.[5] Dann kann auch die gesamte Menge der Männer, sowohl der Geistlichen als der Laien, vom Glauben abweichen, so daß der katholische Glaube nur bei den Frauen bewahrt bleibt.[6] Wie das fest-

---

[1] Haeretica pravitate maculari. c. 6—9. II, 476 ff.

[2] c. 10. II. 480 f.

[3] c. 11—13; 22—24. II, 481 ff. 489 ff. Hier sammelt Occam alle möglichen Ansichten und Erklärungen, die ihm und andern denkbar scheinen. Aus der ganzen Abhandlung ersieht man, daß diesen Leuten jeder Begriff von der Kirche und von deren Unfehlbarkeit abhanden gekommen ist. Luther hat, als er aus der Schule Occams trat, wohl kaum mehr einen Rest vom Glauben an die Göttlichkeit der Kirche gehabt. Als ein Beispiel für die Kampfesweise Occams mag übrigens hier eine seiner Beweisführungen mitgeteilt werden. Die Apostel Petrus und Paulus, sagt er, haben die römische Kirche auch nicht anders gegründet und haben nicht mehr für Rom getan als Christus für Jerusalem; nun ist diese Stadt vom Glauben abgefallen; also ist auch Rom des Glaubens nicht sicher.

[4] c. 25—28. II, 494 ff.

[5] Totus Clerus non est illa Ecclesia, quae contra fidem errare non potest. c. 29—31 II, 498 ff. Omnes Episcopi possunt contra fidem errare cum omnibus clericis suis. c. 28, II, 497, 51.

[6] Tota multitudo virorum, tam Clericorum quam Laicorum, potest contra fidem errare, et fides catholica in mulieribus conservari. c. 32—35 II, 503 ff. Dieser Satz ist der einzige, den Konrad von Gelnhausen in seiner Epistola concordiae (*Martene* et *Durand*, Thesaurus anecdot. II, 1200 ff. im Auszug bei Scheuffgen, Beiträge zu der Gesch. des großen Schismas, 77 ff.) nicht annimmt. Sonst folgt er in allen Stücken Occam (dessen Schriften sich tatsächlich in seiner reichen Bibliothek vorfinden, s. Kneer, Die Entstehung der konziliaren Theorie, 57). Durch diese Abweichung wurde es ihm möglich, die Lehre von der obersten und einzigen Autorität des Konzils auszubilden. Denn wenn selbst die Gemeinschaft aller Gläubigen nicht unfehlbar wäre, dann wäre ein Konzil ein zweckloses Unding. Freilich mußte Konrad dafür nicht bloß den Papst zum obersten Beamten der Kirche machen, sondern auch das Konzil selbst zu einer leeren parlamentarischen Vertretung der Gesamtheit. Sagt ja Heinr. von Langenstein im Consilium Pacis ausdrücklich: Universalis Ecclesia, cujus Concilium Generale est repraesentativum, est superior collegio Cardinalium,

gestellt werden könne, daß er sich nur noch bei diesen finde, und wie man herausfinden könne, welche von ihnen den richtigen Glauben bewahrt haben, das sagt Occam freilich nicht trotz der ermüdenden Weitschweifigkeit seiner Ausführungen. Er kann uns aber auch gut jedes Wort hierüber schenken, denn wenn es in der Kirche einmal so weit gekommen ist, wer soll denn dann überhaupt noch vorhanden sein, für den die Untersuchung über die Wahrheit des Glaubens Bedeutung hätte!

Sind aber alle Autoritäten für den Glauben gefallen, so müssen selbstverständlich auch alle innerlichen Schranken, die dem Glauben den Weg weisen, wenn nicht vollständig beseitigt, so doch auf das äußerste vermindert werden. Die Folge davon ist, daß bei Occam das Gebiet dessen, was zu glauben ist und dessen, was als häretisch gelten muß, so weit nur immer möglich eingeschränkt wird. Wenn es je einen Minimisten gegeben hat, so war das Occam. Sonst so weitschweifig, daß er einen nicht bloß müde, sondern stumpf und fast unfähig macht, seinen Winkelzügen zu folgen, hat er nur etliche wenige und ganz oberflächliche Worte auf die Frage, was dazu gehört, daß einer als Katholik gelte, und was die fides implicita sei. Das, sagt er, lasse sich nur feststellen, wenn man wisse, was häretisch sei.[1] Aber auch hierüber läßt er sich auf keine unzweideutigen Erklärungen ein. Was unleugbar

---

et omni alia particulari congregatione fidelium, et omni cujuscunque dignitatis et praesidentiae persona, etiam Domino Papae — in wenigen Worten eine folgenschwere Theorie! (Hardt II, 29.) Die ganze Konziliartheorie des 15. Jahrhunderts ruht in ihrem Wesen auf dem „Multitudinismus", der demokratischen Auffassung von der Kirche, oder vielmehr vom Christentum, oder, wie Luther sagt, vom allgemeinen Priestertum. In Konstanz bemühte sich Gerson nach Kräften, dem Konzil den hierarchischen Charakter zu wahren. Es gelang ihm aber nur zum Teil. Ailli trat, ohne es selbst recht zu verstehen, für den demokratischen Charakter ein, und Courtecuisse hätte, wenn seine Phantastereien zum Sieg gekommen wären, bereits damals die völlige Auflösung der Kirche durchgesetzt. Die Basler führten dieses Prinzip völlig ad absurdum, freilich erst, nachdem es, ohne in seiner wahren Bedeutung und in seiner ganzen Tragweite erkannt zu sein, so lange gewirkt hatte, daß es nicht mehr aus den Geistern zu tilgen war. Wenn man bedenkt, daß es Deutsche waren, Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein, denen diese Theorie ihre Ausbildung verdankte, daß sie auf deutschem Boden, in Konstanz und in Basel, ihre Verwirklichung fand, und daß sie anderthalb Jahrhunderte Zeit hatte, um die Gemüter der Deutschen zu durchdringen, dann begreift man, daß nicht Luther die Deutschen zu Demokraten auf dem Gebiete der Religion, sondern daß die Religionsdemokratie in Deutschland das Luthertum gemacht hat.

[1] Dialog. I. l. 3, c. 1. (Goldast II, 436.)

göttlichen Rechtes und unmittelbar göttlicher Einsetzung sei, das müsse man, erklärt er freilich immer und immer wieder, unverbrüchlich festhalten.[1] Die Schwierigkeit ist nach ihm nur, das mit Sicherheit festzustellen. Man kann schon dem, was sich in den Aussprüchen der Konzilien, der Päpste und der Väter vorfindet, Glauben schenken, aber nicht deshalb, weil es die Päpste oder die Heiligen sagen, also nicht um ihrer Autorität willen, sondern nur unter der Bedingung, daß man deren Erklärungen der Wahrheit entsprechend findet,[2] also indem man sich selbst das Recht der Prüfung und der letzten Entscheidung darüber vorbehält. Ein Lehrurteil untergeordneter kirchlicher Autoritäten, also vornehmlich der Bischöfe, habe wenig zu bedeuten,[3] eine lehrmäßige Erklärung der Theologie gar nichts.[4] Diese mag verurteilen, was sie will, deshalb könne man ruhig das Gegenteil lehren und verteidigen.[5] Ja selbst, wenn die Kirche ein Urteil fälle und einen wegen einer Lehre exkommuniziere, brauche man sich daran nicht für gebunden zu erachten, falls man dieses Urteil für ungerecht halte.[6] Über Dinge, die nicht streng theologisch sind,

---

[1] Consuetudines, quae sunt consonae ordinationi Christi, quamvis inciperent esse onerosae, per Christianos tolli non possunt . . . . Propter nullam utilitatem recedendum est a jure divino. (Dialog. III. tr. 1. l. 2, c. 27. II, 816, 7. 19.)

[2] Licet assertionibus Generalium Conciliorum sit universaliter adhaerendum, licet etiam multis decretis, seu etiam decretalibus ac diffinitionibus Summorum Romanorum Pontificum, ac pluribus opusculis sanctorum Doctorum, pro eo quod omnia, quae inveniuntur in eis, constat esse consona catholicae veritati oporteat Catholicos consentire, non tamen eo ipso, quod Romani Pontifices vel Sancti aliquid tradunt esse tenendum, est hujusmodi tanquam consonum veritati necesse accipere. Dial. I, l. 2. c. 4. (II, 414, 37.)

[3] Dialog. I. l. 2, c. 32. II, 433 f.

[4] Dialog I. l. 2, c. 11 ff. Hier hat Occam freilich Anlaß genug, auf verschiedene unbesonnene und übertriebene Urteile der Theologen und der Universitäten hinzuweisen; namentlich deutet er deren Feindseligkeit gegen den hl. Thomas gründlich zum Angriff auf ihre Zuverlässigkeit aus.

[5] Nullo modo potest solemniter absque temeritate veritas damnari, licet quis possit et valeat absque temeritate damnabili veritatis contrarium opinari et de veritate dubitare. (Dial. I, l. 2, c. 19. II, 425, 45.)

[6] Nonnulli putant, quod si dicta sententia excommunicationis fuerit iniqua, ipsa nullum tenentem veritatem damnatam de facto potuit quoquomodo ligare, nec talis debuit se reputare ligatum, licet alii credentes sententiam dictam non esse iniquam, ipsum tanquam excommunicatum vitare debuerunt. (Dial. I. l. 2, c. 20. II, 426, 8.)

z. B. über solche, die ins Gebiet der Philosophie gehören, stehe übrigens niemand, auch nicht dem Papst, ein Recht der Verurteilung zu.[1]

Aus alle dem ergibt sich, und das ist das letzte, daß nach Occams Grundsätzen die Entscheidung darüber, was katholische Glaubenslehre und was Häresie sei, ausschließlich dem persönlichen Ermessen des einzelnen anheimgestellt ist. Als Anhaltspunkt für sein eigenes Urteil bleibt natürlich dem einzelnen, wenn weder Tradition, noch die Entscheidung der Kirche, noch der allgemeine Glaube Sicherheit bietet, einzig die Heilige Schrift. Darin stimmt Occam mit seinem großen Gegner Wiclif und mit allen Häretikern seit den Tagen Tertullians überein. Nur was mit ausdrücklichen Worten in der Schrift zu finden oder was notwendig und buchstäblich aus ihr hervorgehe, nur das sei katholische Wahrheit.[2] Alles übrige könne man unbesorgt in Zweifel ziehen. Mögen es die Heiligen, d. h. die Väter behaupten, mögen es die Päpste entscheiden, mögen alle Gläubigen daran festhalten, das habe alles nichts zu bedeuten; man brauche es nicht für katholische Wahrheit zu halten, man brauche nicht sein Heil davon abhängig zu machen, man brauche nicht seine Vernunft darum in Fesseln zu schlagen.[3] So lange nicht der Beweis erbracht sei, daß diese Lehren mit der Heiligen Schrift in Einklang stehen, könne man ruhig davon abweichen oder Zweifel darüber hegen.[4]

---

[1] Errores in puris philosophicis et etiam errores aliqui circa aliqua dicta divina, de quibus inveniri non potest, quid indubie sit tenendum, ... tales errores, secundum multos, non licet Papae damnare. (Dial. I, l. 2, c. 31 II, 433.)

[2] Illae solae veritates sunt catholicae reputandae et de necessitate salutis credendae, quae in canone Bibliae explicite vel implicite asseruntur; ita quod si aliquae veritates in Biblia, sub forma propria minime continentur, ex solis tamen contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri, sunt inter catholicas ennumerandas. Dial. I, l. 2, c. 1. Gold. II, 410.

[3] Omnes autem aliae veritates, quae nec in Biblia sunt insertae, nec ex contentis in ea consequentia formali et necessaria possunt inferri, licet in scripturis Sanctorum et definitionibus S. Pontificum asserantur, et etiam ab omnibus fidelibus teneantur, non sunt catholicae reputandae, nec est necessarium ad salutem eis per fidem firmiter adhaerere vel propter eas rationem vel intellectum humanum captivare. *Ib.* Hier ist das sog. Schriftprinzip weit ausschließlicher durchgeführt als bei Wiclif, der, wie sich später zeigen wird, neben der Schrift als zweites Prinzip die ratio aufstellt. Selbstverständlich gilt dies für Occam ebenso wie für Luther, nur sind diese beiden nicht so aufrichtig wie Wiclif, der es gerade herausſagt, was diese beiden verbergen möchten.

[4] De sola Sacra Scriptura Novi et Veteris Testamenti est illicitum dubitare, utrum sit verum vel rectum, quicquid in ea scriptum esse constiterit. Ergo de omnibus scripturis Conciliorum Generalium et similium, et quorumcumque

Schärfer ist das sogenannte Schriftprinzip wohl selten ausgesprochen worden. Selten hat auch jemand den wahren Geist, der dieses Prinzip geschaffen hat und aufrecht hält, mit gleich zynischer Offenheit ausgesprochen.

Dies die sechs hauptsächlichsten Punkte, in denen Occam der Reformation vorgearbeitet hatte. Auf einzelne untergeordnete Sätze, die hierher gehören, wollen wir, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, erst im folgenden eingehen, da der Gallikanismus viele davon mit Occam teilt.

12. Dem Gesagten zufolge ist das Verhältnis Luthers zu seinem Meister in bezug auf die Lehre von der Kirche nicht schwer zu bestimmen. Um das Gefüge der evangelischen Lehre von der Kirche zu sprengen und den einheitlichen Bau Jesu Christi in eine Anhäufung von zusammenhangloſen Stäubchen zu verwandeln, dazu ließ sich der Nominalismus verwenden wie keine andere Philosophie. Luther war allerdings nicht Philosoph genug, um das durchzuführen, aber Occam, dessen Verstandesschärfe mit seiner Verwegenheit gleichen Schritt hielt, hatte ihm in einer Weise vorgearbeitet, daß nichts mehr zu tun übrig blieb als die bedeutungslos gewordene Namen Kirche und Autorität einfach abzuschaffen. Von da war nur ein kleiner Schritt zur Lehre von der allgemeinen Gleichheit oder vom allgemeinen Priestertum aller Christen. Augenscheinlich nahm Luther diese von Occam, dessen Gedanken bereits nahe daran streiften, obschon er den Namen dafür noch nicht hatte. Und wenn Occam meinte, nur das kanonische Recht und die Gesetze der Kirche hätten den Gläubigen auf eine Zeit den Gebrauch ihrer Rechte unmöglich gemacht, so war das für Luther gerade der rechte Stachel, um mit breiter Stirn auf sein Ziel, die allgemeine Gleichmachung aller Christen, loszugehen. Damit war der Begriff von kirchlicher Autorität und von übernatürlicher Gewalt vollständig aus der Welt geschafft, während Occam ja immer noch im Glauben festhielt, was seine Spekulation vernichtet hatte. Ein Verhältnis der Kirche zur weltlichen Gewalt gab es für Luther in der ersten Zeit der Laienreligion selbstverständlich nicht, da er damals unter dem Einfluß des Husitismus die Kirche überhaupt aus dem Bereich der Sinnenwelt entfernt hatte. Auch als die Not zum Rückwärtsschreiten trieb, sah er sich außer Stand, die zerstörte Kirche wieder aufzurichten. Um einigermaßen Ordnung zu schaffen, mußte er die weltliche Macht anrufen

---

aliorum expositorum Scripturae divinae ac etiam Romanorum Pontificum et quorumlibet historiographorum, post canonem confirmatum editis, non est illicitum dubitare et discrepare, an a veritate exorbitent, antequam Scripturae Novi et Veteris Testamenti consona demonstretur. (ib. II, 411, 12.)

und sich und sein Werk ihr ausliefern. Das war nicht occamisch, sondern im Sinn von Marsilius, der die Kirche als Staatsanstalt, das Kirchenrecht als Staatsrecht, die kirchlichen Angelegenheiten als Staatsangelegenheiten auffaßte. Was das heißt, erfuhr Luther in Bälde. Deshalb finden wir gegen Ende der zweiten Periode bei ihm zu verschiedenen Malen stille Seufzer nach jenem System, das Occam im Sinne lag, einem schiedlichen friedlichen Nebeneinander und einem gelegentlichen Zusammenarbeiten im Fall der Not. An eine Verwirklichung war jedoch nicht mehr zu denken. Die weltlichen Mächte, die den Protestantismus einführten, dachten nicht daran, die einmal errungene Herrschaft über das, was sie die Kirche nannten, preiszugeben. Selbstverständlich konnte nun aber auch von einer allgemeinen Kirche keine Rede mehr sein. So ergab sich ganz von selbst die Durchführung dessen, was Occam nur als möglich hingestellt hatte, die Einführung von möglichst beschränkten Teilkirchen mit ebenso vielen Oberhäuptern an der Spitze; nur daß diese jetzt keine Patriarchen oder Nationalprimaten waren, sondern Päpste oder vielmehr Sultane in Gestalt von Kurfürsten, Landgrafen und Bürgermeistern.

Das ist übrigens nur die eine Seite dessen, was Luther von Occam übernahm. Indem er die Zerstörung der Kirche, die ihm sein Lehrmeister auf dem Papier vorgezeichnet hatte, in der Tat zur Durchführung brachte, mußte er ihm um so entschiedener auf jenem Gebiet folgen, auf dem Occam selbst bereits vollen Ernst gemacht hatte. Man rechnet es Luther als ein Verdienst an, daß er mit aller Autorität gebrochen, daß er den Glauben ausschließlich auf das Eigenrecht des Individuums gebaut und daß er einzig die Heilige Schrift als Quelle des Glaubens habe gelten lassen. In all diesen drei Dingen war er einfach Nachbeter seines lieben Meisters. Das Wort, das er an Leo X. schrieb, er anerkenne keine Regel für die Auslegung der Schrift, ist nur die kurze Zusammenfassung dessen, was er von jenem gelernt hatte. Es mag ja zugegeben werden, daß Luther, nachdem er einmal die Kirche geleugnet hatte, notwendig bis zu denselben Folgerungen wäre gedrängt worden. Ob er jedoch so rasch dazu gekommen wäre, und ob ihn sein stets unruhiges Gewissen nicht zurückgehalten hätte, das läßt sich nicht feststellen. Genug, sein Vorbild war ihm vorangegangen und hatte ihm mit der ihm eigenen Zähigkeit und Skrupellosigkeit gezeigt, daß, wenn man die Kirche leugnet, auch die Grundlagen des Glaubens hinwegfallen, bis nichts mehr übrig bleibt als die dem persönlichen Ermessen preisgegebene Heilige Schrift, mit der jeder anfangen kann, was er für gut und recht findet.

Das war das Endziel, an das Luther unter der Führung oder doch im Anschluß an die Grundsätze Occams gelangte.

13. In naher Verwandtschaft mit dem Nominalismus stand der Gallikanismus,[1] nur war dieser nicht so ausschließlich nominalistisch, daß nicht auch der Realismus Einfluß auf ihn gehabt hätte. Auch in dieser Beziehung konnte sich Luther auf französische Vorbilder berufen. Ein Unterschied bestand freilich. Luther fand keine Schwierigkeit darin, diese zwei philosophischen Systeme, die sich verhalten wie Ja und Nein, in seinem Kopf miteinander zu vereinigen. Das brachten unter den Gallikanern, die ja meist theologisch und philosophisch streng geschult waren, die wenigsten zustande, und auch diese nur in einzelnen Punkten.[2] Aber stets fanden sich im Schoß des Gallikanismus nebeneinander Vertreter der einen wie der anderen Richtung, die nur darin einig waren, daß sie gemeinsame Sache gegen die Autorität der Kirche machten, die einen von unten, die anderen von oben her.

Man muß sich nämlich den Gallikanismus nicht als ein geschlossenes System vorstellen nach Art des Skotismus oder des Nominalismus. Gerson schwankte zwischen Realismus und Nominalismus, zumeist war er Bonaventurist. Jean de Paris hielt als Theologe, soweit wir über ihn urteilen können, treu zum hl. Thomas. Jedenfalls gab es entschiedene Thomisten, die ebenso eifrige Gallikaner waren wie Nominalisten und Realisten. Und auch unter den Nominalisten schlossen sich die einen an Ailli an, den andern ging dieser zu weit, die dritten folgten Occam, wie Almain, der ihn als seinen Lehrer preist und ihn Satz für Satz leichter allgemein zugänglich macht. Die Natur der Sache brachte es zuletzt mit sich, daß sie oft untereinander Sätze austauschten, die sich für die gemeinsamen Zwecke dienlich erwiesen hatten, auch wenn sie sonst den eigenen Schulmeinungen entgegenstanden. Übrigens hatte es bei sehr vielen Gallikanern ohnehin mit den Schulmeinungen nicht viel auf sich. Mit Ausnahme der Nomina-

[1] Zu den dringenden Bedürfnissen gehört auch eine gründliche dogmengeschichtliche Behandlung des älteren Gallikanismus. Mit Recht beklagt sich Haller darüber, daß die Lehren der Basler keine Bearbeitung gefunden haben. Auch die der Konstanzer sind viel zu wenig bearbeitet. Das Werk von Schwab genügt in keiner Weise. Wir haben ja durch die kleineren Arbeiten über die Konzilien-Theorie, über Dietrich von Nieheim und über Ailli einige Lücken ausgefüllt. Aber gerade daraus ersieht man, wie viel noch zu leisten übrig bleibt. Hier ist fast alles erst noch zu machen. Übrigens steht es um die Bearbeitung des Realismus und des jüngeren Gallikanismus auch nicht besser.

[2] Das äußerste leistet Johannes Mayor — übrigens ein Engländer —, der geradezu darauf ausgeht, sowohl die Nominalisten als die Realisten zu befriedigen.

listen findet man unter ihnen wohl nicht viele, die überhaupt einer bestimmten Schule angehören. Die Abneigung gegen die Orden, die sie nie ganz los wurden, ließ sie meistens des Glaubens leben, sie seien etwas Vornehmeres und Höheres, wenn sie einem mitunter recht bunten Eklektizismus folgten. Überdies gab es unter ihnen vielfache Abstufungen, gemäßigte, halbe, ganze, maßlose Gallikaner, die unter sich in manchen, oft in sehr wichtigen Stücken von einander abwichen. Die einen waren nahe daran, jede kirchliche Autorität zu leugnen, insbesondere den Primat völlig preiszugeben, so daß die staatliche Macht ihnen in den Weg treten mußte. Die andern wollten nur die Ausübung der kirchlichen Macht mehr oder minder beschränkt wissen. Die Dinge standen ganz ähnlich wie später im Febronianismus und im heutigen Liberalismus. Die persönlichen wissenschaftlichen Richtungen, die kirchlichen und die sittlichen Grundsätze der einzelnen wichen oft so weit von einander ab, daß sie sich gegenseitig entschieden bekämpften, und daß die einen allen Grund hatten, sich dagegen zu verwahren, wenn man ihnen auf die Rechnung setzte, was die andern sagten. Einig waren sie nur in zwei Dingen: im Streben, mit den Gegnern der Kirche, wie man heute zu sagen liebt, möglichst einen Ausgleich zu finden, und in dem, was man nach moderner Ausdrucksweise Anti-Ultramontanismus nennt, d. h. in dem entschlossenen Versuch, die Anwendung der kirchlichen Autorität und die Durchführung der kirchlichen Verordnungen und Grundsätze soweit einzuschränken, daß man in der Praxis von dieser Seite her keine Belästigung für die eigene Unabhängigkeit mehr zu befürchten hat, ohne daß man deshalb genötigt wäre, die kirchliche Autorität grundsätzlich zu leugnen und die unbedingte Freiheit grundsätzlich zu lehren.

14. Dazu verhalf nun zunächst am einfachsten der Nominalismus. Er hat auch geschichtlich zur Ausbildung des Gallikanismus in erster Reihe beigetragen, er hat ihm seine gewöhnliche, landesübliche Gestalt gegeben, und die Mehrzahl der Gallikaner, zumal die von der gemäßigten Richtung, blieben auch zumeist innerhalb seiner Gedankenkreise.

Der oberste Irrtum des Nominalismus, soweit er zuerst auf die Lehre von der Kirche angewendet wird, ist, wie nach dem früher Gesagten erhellt, die Loslösung der sichtbaren Kirche vom Übernatürlichen, die Beschränkung der Kirche auf das, was mit den Sinnen faßbar ist, und die Auflösung ihrer organischen Einheit. Die volle Loslösung der irdischen Kirche vom Übernatürlichen hat nun wohl kein Gallikaner gelehrt bis auf die letzten Zeiten, da die Vereinigung mit den Jansenisten den Abfall von der Kirche besiegelt hatte. Im Gegenteil heben gerade

die besten unter den Gallikanern den übernatürlichen Charakter der Kirche sehr entschieden hervor.[1] Aber eine Lockerung des Bandes war doch die Folge, mitunter in sehr bedenklicher Weise. Anstatt die Kirche von oben herab als die sinnfällige Verwirklichung des göttlichen Gedankens zu fassen, beginnt der Nominalismus seine Betrachtung von unten auf. Zunächst sieht er nur die einzelnen Mitglieder der Kirche. Indem er diese zusammenrechnet, erhält er eine gewisse Summe, für die er das Wort Kirche gebraucht, einzig deshalb, weil dieser Ausdruck die Rechnung vereinfacht, wie es ja auch bequemer ist, mit dem Wort Milliarde zu rechnen, als wenn man immer sagen müßte tausend mal tausend mal tausend, oder mit dem Wort Jahrhundert statt mit hundertmal dreihundertfünfundsechzig Tagen.

Daraus erklärt sich die Grundlehre des Gallikanismus, der Satz, daß die ganze Fülle der kirchlichen Gewalt in der Kirche selbst,[2] nicht im Haupt gelegen sei. Meist tritt diese in der Form auf, daß das Konzil die von Gott gesetzte Vertretung der gesamten Kirche sei und deshalb allein kraft der Zusammensetzung aus allen Gliedern die ganze Kirchengewalt besitze.

Hierbei ist zum voraus schon klar, daß nach den Anschauungen des Nominalismus die Fülle der Kirchengewalt nicht etwas sein kann, was über die Macht sämtlicher Mitglieder hinausreicht. Die Kirche verurteilte freilich den Satz, daß die Kirche keine Zwangsgewalt besitze.[3] Aber wie

---

[1] Plenitudo potestatis ecclesiasticae est potestas ordinis et jurisdictionis, quae a Christo collata est supernaturaliter Petro .... pro se et suis successoribus ... Dicitur in hac descriptione supernaturaliter, ad differentiam potestatum vel jurisdictionum, quae successoribus Petri potuerunt convenire secundum leges humanas, civiles et politicas, vel ex dictamine juris naturalis. (*Gerson* II, 239. d; *Hardt* VI, 105.)

[2] Dicunt ergo isti, quod haec plenitudo potestatis papalis non fuit data Petro, ut Petro, sed fuit data universali Ecclesiae, quae erat per significationem tota in Petro. (*Andreas* Ep. Magorensis, d. h. Andreas Didaci von Randuf, Titularbischof von Megara — s. Walters, Andreas von Escobar, 18 —, Gubernaculum Conciliorum, *Hardt*, VI, 147.) Diese Frage untersucht ausführlich Ailli in dem Tractatus de Ecclesiae, Concilii, Pontificis auctoritate, findet aber keine klare und völlig befriedigende Lösung (Gerson II, 949 ff. Hardt VI, 55 ff.).

[3] So die Constitutio Johanns XXII. gegen Marsilius vom Jahre 1327 s. *Raynaldus* 1327, 33. *Denzinger*, Enchiridion, 427; ed. 10, 499. Die gallikanische Kirche ist auch dieser Lehre treugeblieben; s. *Regnier*, De Ecclesia Christi (Migne, Cursus theolog. IV, 771 ff.) Nichtsdestoweniger spukte die Leugnung der kirchlichen Straf- und Zwangsgewalt immerfort in den Geistern (s. darüber Courtecuisse in Gerson,

wollte man dieſe wiſſenſchaftlich rechtfertigen, wenn das Ganze, wie Durandus nach den Grundſätzen des Nominalismus behauptete, nicht mehr bedeutete als die Addition aller Teile? [1] Demgemäß hängt die Macht des Ganzen am Willen ſämtlicher Mitglieder oder doch der Majorität. Und ſelbſt wo alle einig ſind, iſt ſie lediglich die Summe der Rechte und der Fähigkeiten, die alle zuſammengenommen beſitzen. Deshalb gebraucht der Gallikanismus den alten kirchlichen Ausdruck plenitudo potestatis nicht gern, da er nie ſo ganz in ſein Syſtem hineinpaßt. [2] Und auch wenn ihn ein

---

Opp. I, 876 a.), bis ſie endlich in den Sätzen der Synode von Piſtoja ihren vollen häretiſchen Ausdruck fand. (S. Auctorem fidei n. 4. 5. *Denzinger*, Enchiridion no. 1367. 1368. ed. 10. no. 1504. 1505.)

[1] S. oben S. 321, N. 1.

[2] Schon das Somnium Viridarii gibt acht verſchiedene Erklärungen über die plenitudo potestatis, alle im gallikaniſchen Sinn (l. 1. c. 82; Goldast Monarchia I, 85 ff.), und ſagt zuletzt: Hanc plenitudinem potestatis semper supponitis, ... sed quantum ad veritatem, non videtur hanc plenitudinem debere concedi (l. 1. c. 155. I. 115, 39.) Wie ſoll das auch möglich ſein, wenn der Papſt nur als Haupt der einzelnen Kirchen, nicht aber der Geſamtkirche anerkannt wird? So ſagt Almain unter anderem: Non dicit (Joannes Antiochenus), quod Ecclesia Romana est praelata universali Ecclesiae, ... sed caeteris ecclesiis particulariter consideratis, ab eadem Romana distinctis. Et ad omnes auctoritates sonantes, quod Papa sit caput Ecclesiae, respondet, quod fit distributio pro particularibus ecclesiis, et non pro tota. (*Gerson* II, 996 a.; *Richer*, Vindiciae doctrinae majorum. 1683. IV, 52.) Dieſer Titularpatriach von Antiochia ließ am 7. Januar 1434 in Baſel eine Abhandlung verleſen, in der dieſer Gedanke bis zum Überdruß oft wiederholt wird (Manſi XXIX, 519 c; 524 c; 525 a; 526 e; 527 e; 530 a. c; 531 d; 532 b), immer mit dem Schluß: alſo iſt der Papſt nicht das Oberhaupt der universalis Ecclesia. Daß dies überhaupt den Primat leugnen heißt, ſcheinen die Basler nicht begriffen zu haben. Denn ſie ſagen in ihrer Antwort an Eugen IV. ebenfalls: Quoniam de singularibus Ecclesiis et personis idem intelligendum est, non de universali Ecclesia (Monumenta, 1873. II, 245). Natürlich findet ſich dasſelbe auch bei Thomas von Courcelles (Aen. *Sylv.* De gestis Basil. Concil. l. 1. *Brown*, Fasciculus, I, 10). An dieſer Unterſcheidung „quod Romanus Pontifex regat universalem Ecclesiam distributive, non collective“ halten die Gallikaner feſt bis zuletzt: ſo *Bossuet*, Defensio declarationis Gallicanae. Appendix l. 1. c. 3. Amstelod. 1745. II, II. 3 ff. Almain beruft ſich hierfür auch auf Nikolaus von Cuſa, der in der Tat ſagt: Et ita intelligo dictum salvatoris, quod major inter Apostolos distributive debeat esse minister omnium collective, quoniam sic Ecclesiam faciunt . . . . . Remanet tamen superior cuilibet, ut potestatem habeat pastoralis curae, non sic omnium collective (Concordantia catholica 2, 34. Paris. 1514. III, fol. 48 b. Ebenſo in dem Tractatus De auctoritate presidendi in Concilio Generali; abgedruckt bei Düx, Nik. von Cuſa I, 486 f. — Später lehrt Cuſa ganz anders, ſ. die im Jahre 1442 geſchriebene Epistola ad Rodericum de Trevino;

Mann wie Gerſon anwendet, ſo erklärt dieſer ausdrücklich, er verſtehe darunter die Zuſammenfaſſung aller Gewalten, von oben bis unten.[1] Dann iſt es freilich nur folgerichtig, wenn gelehrt wird, die Gewalt der Kirche ſei früher als die des Papſtes[2] und erſtrecke ſich auch weiter als die päpſtliche Gewalt.[3]

Paris. 1514. II, fol. 3 f. Selbſtverſtändlich ſteht auch in dieſem Stück Wiclif durchaus auf Seite der Gallikaner: ihm iſt die Lehre von der plenitudo potestatis die „tercia pars veli dyaboli“ (De Ecclesia, Loserth 358). Die ſchärfſte Bekämpfung des Ausdrucks „plenitudo potestatis“ liefert die ſogenannte „Confutatio Primatus“ (*Brown*, Fasciculus II, 117 ff.), die lange dem Gregor von Heimburg beigelegt wurde, aller Wahrſcheinlichkeit nach aber vom Landsmann Luthers, vom Franziskaner Döring iſt (Albert, Matthias Döring, 129—194).

[1] Plenitudo ecclesiasticae potestatis, si consideretur in sua latitudine, ipsa non est in solo Papa, nisi quodam modo fontaliter, potestative et originaliter suo modo (!). Haec enim latitudo potestatis complectitur in se alias potestates ecclesiasticas collective, a summo usque deorsum (*Gerson* II, 243 d; *Hardt* VI, 113). Begreiflich, daß Gerſon die Gewalt des Papſtes unter andern Urſachen auch erklärt ex ipsius Ecclesiae seu Conciliorum generalium favorabili concessione, sicut communitas perfecta suo capiti naturaliter dare potest, cujus concessionis una fuit ratio non mala, quatenus honoraretur in interpretandis juribus et emergentibus quotidie dubiis (*Gerson* II, 240 a. *Hardt* VI, 105 f.)

[2] Dominium ecclesiasticum supremum prius tempore, majus perfectione et extensione in Ecclesia quam in Summo Pontifice existit, quo Concilium Generale (sine auctoritate Papae congregabile) fungens, quemlibet actum illius dominii in quemlibet Christifidelem exercere potest. (*Almain*, Quaestio de dominio; *Gerson*, Op. II, 971 f. *Richer*, Vindiciae IV, 15.) Wie ſehr dieſen Männern jeder Begriff von der Kirche als einer übernatürlichen Stiftung Chriſti abhanden gekommen war, das zeigt Almain bei dem Beweis für ſeine Lehre, indem er die politiſche Geſellſchaft und die bürgerliche Macht ohne jede Einſchränkung zur Erklärung für die Verfaſſung und für die Autorität der Kirche herbeizieht. Und hätten die Gallikaner die kirchliche Macht nur doch wenigſtens auf gleiche Stufe mit der weltlichen geſetzt! So aber darf man von vielen ſagen, daß ſie in eben dem Maß, in dem ſie die weltliche Macht über das gebührende Maß erhoben, die kirchliche unter jene herabſetzten. Darin zeigten ſich die Reformatoren als ihre gelehrigen Schüler, ſpäter, ſeit Van Eſpen und Febronius, auch die Katholiken in allen Ländern.

[3] Das äußerſte leiſten die 12 Conclusiones Parisiensium de Concilio Constantiensi prosequendo, absente licet Papa (*Hardt* II, 277 ff.; *Argentré*, Collectio judiciorum I, II, 199 ff.; *Mansi* XXVIII, 22 ff.). Ecclesia militans est magis necessaria quam Papa, utilior, melior, dignior, honorabilior, fortior et potentior, fidelior seu constantior in fide, sapientior quam Papa (propter magnam multitudinem sapientium, qui sunt in Ecclesia, in quibus est amplior sapientia et multiplicior, quam in uno homine, qui est Papa). Ecclesia Catholica est supra Papam, Papa recipit summam Potestatem ab Ecclesia, Universalis Ecclesia militans majorem habet auctoritatem quam Papa. Man ſieht, daß dieſe Männer ihren Scharfſinn und

Ob sich die Gallikaner der älteren Ordnung über die volle Tragweite dieser Sätze klare Rechenschaft gegeben haben, ist nicht so ganz leicht zu sagen. Mit Bewußtsein und Absicht werden sich wohl wenige zu der Lehre bekannt haben, daß der Papst nur ein der kirchlichen Aufsicht und Zurechtweisung unterstellter, und nur bedingungsweise von ihr bevollmächtigter Verwalter ihrer Geschäfte sei. In Wahrheit jedoch lag diese Auffassung in ihren Grundsätzen, und wenn sie diese nicht daraus zogen, so lag der Grund bloß in ihrer Kurzsichtigkeit. Ebenso werden die allerwenigsten aus ihrer Mitte sich zu der Lehre von Marsilius und von Occam verstanden und unbedingt den sogenannten Multitudinismus vertreten haben, d. h. die Ansicht, daß die Kirchengewalt in der Gemeinschaft aller Gläubigen ohne Unterschied ruhe. Immerhin ist es bedauerlich, daß sie sich darüber nicht mit größerer Klarheit ausgesprochen haben. Sie glaubten zweifelsohne, das sei nicht nötig, da sie ja den Unterschied zwischen Klerus und Laien festhielten, und da sie, wie wir soeben von Gerson gehört haben, immer von der Kirchengewalt sprachen, die sie für ihre Person gewiß fast immer auf die Gewalt der Hierarchie beschränkten. Aber dasselbe hat Occam auch getan und dennoch den Laien einen Anteil an der Kirchengewalt mit Ausnahme der Weihegewalt zugeschrieben. Somit wäre es sehr vonnöten gewesen, hier unzweideutig zu sprechen, um jene Aus-

---

das Wörterbuch erschöpfen, um den Papst nach Möglichkeit herabzusetzen. Eine Nachahmung im Gutachten des Dietrich von Münster (Finke, Forschungen und Quellen zum Konstanzer Konzil, 301 f.; ähnlich, nur kürzer der Patriarch Johann von Antiochien auf dem Konzil zu Basel (Mansi XXIX, 515 c.). Almain führt zur Erhärtung seiner eben angeführten These eine Reihe von Gründen an, u. a.: Illa Potestas .... est in Ecclesia indeviabiliter, ita quod errare non potest in his, quae sunt fidei et bonorum morum ...., sed in Summo Pontifice est deviabiliter. Ergo est perfectior illa potestas in Ecclesia quam in Summo Pontifice ..... Secundo est in Ecclesia inauferibiliter, in Summo autem Pontifice auferibiliter .... Est in Ecclesia ad arctandum usum potestatis in Summo Pontifice, si ea utatur non in aedificationem Ecclesiae .... Est in Ecclesia supra Summum Pontificem, non solum in materia fidei, sed in singulis. (*Gerson*, Op. II, 972 f. *Richer*, Vindiciae IV, 16 f.) Nach dieser Lehre ist die Kirche eine Aufsichtsbehörde über den Papst, die ihn jeden Augenblick in Zucht und Strafe nehmen kann. Der Papst ist da schlimmer daran als jeder Bischof, den das kanonische Recht viel sicherer gestellt hat, ganz abgesehen davon, daß der Bischof nach gallikanischer Lehre seine Macht von Gott unmittelbar empfängt, indes sie der Papst von der Kirche erhält. Übrigens stimmt auch in diesem Punkt Wiclif mit der Lehre der Gallikaner überein: Ista autem Christi diffinicio per Antichristum et suos complices multipliciter est sopita, tamen ut fides supponitur (?), quod Papa sit major Ecclesie militantis. (Opus Evangel. *Loserth* III, 24.) Welch eine Textausgabe!

legung zu vermeiden, die dann Luther gemacht hat und unter diesen Verhältnissen mit Leichtigkeit machen konnte. Die Gallikaner waren jedoch in ihr Bestreben, dem Papst die höchste und die volle Gewalt abzusprechen, so verrannt, daß sie selbst nach dem Auftreten von Luther nicht immer deutlich genug über diesen Punkt sprachen. Richer begriff erst in seiner späteren Zeit, da ihn seine Gegner des vollendeten kirchlichen Demokratismus anklagten, welche bedenkliche Auslegung jenes gallikanische Grunddogma nahe legte, und säumte nun freilich nicht zu erklären, es verstehe sich von selber, daß man an die Laien nicht denken könne.[1]

Zugegeben also, daß die Gallikaner mit einigen Ausnahmen[2] nur den geistlichen Stand im Auge gehabt haben, ist jedenfalls das gewiß,

---

[1] Puyol (Richer I, 251—271) führt das reichhaltige Material an, das geeignet ist, Richer von dem gemachten Vorwurf zu entlasten. Und es muß zugegeben werden, daß sich Richer energisch gegen die Anklagen von Duval und andern verteidigt. Man kann ihm aber den Vorwurf nicht ersparen, daß er sich früher viel zu wenig bestimmt ausgedrückt hat, wozu er doch nach dem Auftreten des Protestantismus allen Grund gehabt hätte. Demzufolge muß er es sich selber zuschreiben, daß der Vorwurf an seinem Namen haften blieb, und daß der Multitudinismus in der Geschichte den Namen Richerianismus beibehalten hat.

[2] Die schon früher (S. 79 f., N. 2) angeführte Stelle aus Courtecuisse (*Gerson*, Op. I, 876) läßt sich doch wohl nur von allen Christifideles verstehen. Ebenso sagt Nikolaus von Cusa: Si universalis catholica Ecclesia infallibiliter per Christi assistentiam dirigitur, tunc concurrente omnium Christianorum consensu ad quamcumque conclusionem, necessitatem salutis includentem, necessario sequitur, illam christianam, fidelem et veram. Universale vero Concilium dictans talem conclusionem, consensu et legatione omnium fidelium, necessario ex Christi assistentia et Spiritu Sancto inspirante vere et infallibiliter dictat eandem .... Universale autem Concilium, propter propinquam repraesentationem totius Catholicae Ecclesiae, et propter omnium fidelium consensum, qui per Legatos et Praesides concurrit, numquam legimus errasse. (Concordantia catholica l, 2, c. 34. Paris. 1514. III, fol. 46 b.) Ähnlich l. 2, c. 13 (III, 25 a). Courtecuisse beruft sich auf „alii", die das Laienrecht ohne alle Einschränkung vortrugen. Zu diesen gehört wohl vor allen Occam, der so weit geht, daß er das Recht des Klerus von der Bevollmächtigung durch die Laien ableitet. Temporibus praeteritis, quibus Praelati et Clerici sanctitate vitae, doctrina et zelo boni communis, et etiam circa temporalia magna industria et experientia claruerunt, congruum fuit, ut ipsi soli Generalia Concilia celebrarent .... Et tamen in potestate extitit Laicorum, Generalibus Conciliis interesse. Sed si vices suas tacite vel expresse Clericis commiserunt, arctari minime debuerunt. Et ideo, quantumcumque placeret rectoribus et communitatibus Laicorum, Generalibus Conciliis interesse, Clerici eos excludere de jure non possunt. (*Occam*, Dial. I, l. 6. c. 85. II, 604 f.) Und da der Schüler fragt: Quomodo potest ostendi, quod Laici unquam commiserunt

daß ihrer Auffassung zufolge die Kirche eine Art von aristokratischer Republik war und die Kirchengewalt nichts anderes als der Inbegriff aller Rechte, die allen Mitgliedern des Klerus, von oben bis unten zusammengefaßt, durch Christus seien verliehen worden. Gerson kann Gott gar nicht genug für die Wohltat danken, daß er diesen Satz endlich durch das Konzil von Konstanz habe als Glaubenslehre aussprechen lassen.[1]

15. Dieser Auffassung gemäß wäre es sicher das richtigste gewesen, mit Occam zu sagen, es sei der Kirche von Christus überlassen worden, selber zu beurteilen, welche Verfassung je nach Zeit und Umständen für sie die passendste sei.[2] Und wirklich brachten es die schrecklichen Zeiten unter dem Schisma und die aufregenden Hetzereien der Basler dahin, daß sich ganze Gemeinschaften wenigstens praktisch für neutral erklärten, mit anderen Worten, tatsächlich den Satz vertraten, sie könnten auch ohne Papst leben.[3] Im allgemeinen hielten jedoch die Gallikaner an der gött-

potestatem et vices suas Clericis ad Generale Concilium convocatis? antwortet der Magister: Videtur dicendum, quod in Generalibus Conciliis congregati commissionem aliquam et potestatem a Laicis habuerint. Mit dem Beweis dafür sieht es freilich recht armselig aus. (II, 605 b.) Wurde diese Ansicht auch nicht oft grundsätzlich ausgesprochen, so wurde sie desto fleißiger in der Praxis ausgeübt, am allermeisten durch den Rekurs von der geistlichen an die weltliche Macht, den verhängnißvollen Appel comme d'abus. Allmählich faßten die späteren Gallikaner den Mut, aus der Praxis die Theorie herauszubilden und den Laien selbst in Glaubenssachen ein entscheidendes Urteil zuzuschreiben. S. die Sammlung von Belegstellen in der „Neuesten Sammlung der Schriften . . . . zur Steuer der Wahrheit" (Augsburg 1785. XV, I, 51 f.). Über die Lehre von Simon Vigor im besonderen s. Veritas Concilii Burgofonte initi (August. Vindel. 1764 II, 197 f.).

[1] Benedictus Deus, qui per hoc sacrosanctum Constantiense Concilium illustratum divinae legis lumine, dante ad hoc ipsum vexatione praesentis schismatis intellectum, liberavit Ecclesiam suam ab hac pestifera perniciosissimaque doctrina, qua semper manente perseverasset semper schisma nutritum ab ea. (*Gerson* Opp. II, 240 c. *Hardt* VI, 107.)

[2] Courtecuisse erzählt in der Tat von solchen, die behaupten, Christus hätte übel für seine Kirche gesorgt, hätte er nicht der communitas fidelium die Vollmacht gegeben, je nach Umständen und Bedarf verschiedene Häupter in der Kirche einzusetzen, oder sich einem einzigen zu unterwerfen, wenn sich ein passender hierfür finde. Et quia propter multitadinem personarum, temporum et locorum non potest in his certa regula dari, ideo Christus nequaquam certam tradidit. (*Gerson* Opp. I, 876.) Merkwürdig findet sich bei Gerson selbst ein ähnlicher Satz in bezug auf den usus der päpstlichen Macht (III, 35. b.).

[3] Die ganze Verwirrung über diesen Punkt zeigen die Worte des Franziskaners Jean de la Rocha, Doktors der Universität Toulouse (über ihn *Lenfant*, Histoire du Concile de Constance 1727, I, 457 ff.). Etiam Deus bene regeret Ecclesiam sine

lichen Einsetzung und an der Notwendigkeit des Papsttums fest,[1] wenn schon mit der ausdrücklichen Bemerkung, sie wollten damit nicht gesagt haben, daß alle Rechte, die der Papst im Laufe der Zeiten sich an-

Papa, si vellet. Et etiam bene (?) regitur, Sede vacante nunc, per sacrum Concilium. Sed non sequitur, quin aeque bene (!) vel melius regatur, Papa existente, et per Papam. Nec sequitur, quin Papa sit necessarius, necessitate conferente, (??) non necessitate simpliciter, quia Ecclesia posset bene regi sine ipso. Sed nec ex hoc sequitur, quod sit superfluus vel necessarius, sicut haereticus (Hus) intendebat (*Gerson* Opp. V, 461. c.). Was folgt dann überhaupt? Hier stehen wir offenbar vor der baren Skepsis. Nicht viel besser ist, was Almain sagt: Ex hoc infero probabiliter corollarie, quod si Christus nullum post resurrectionem suam Summum Pontificem seu Vicarium Generalem instituisset, Ecclesia tamen in gradu aeque perfecto (!) potuisset instituere. Probatur, quamvis nullum instituisset, jam prius erat suprema Ecclesiastica potestas coercitiva instituta et Ecclesiae communicata. Ergo etiam potuisset eam alicui supposito committere, sicut civium multitudo potestatem suo principi committit. (*Gerson*, Opp. II, 972. a. *Richer*, Vindiciae IV, 16.) Von diesem Standpunkt aus konnte die Schrift „De modis uniendi" sagen: Nec istius Ecclesiae Papa potest dici nec debet caput, sed solum Vicarius Christi, (*Gerson* Opp. II, 163. b, *Hardt* I, V, 70) und Thomas von Courcelles vollends: Nec dubium est, verius dici Papam Ecclesiae Vicarium quam Christi (*Aen. Sylv.* De gestis Basil. Concil. l. 1. *Brown*, Fasciculus. I, 15.) Hierin stimmt aber der Gallikanismus durchaus mit Wiclif überein. Dieser erkennt den Papst als Wolf daran, daß er inutiliter potestatem suam magnificat, quod sit immediatus Christi Vicarius hic in via. (Opus Evangel. ed. *Loserth* II, 433.) Die katholischen „Sekten" sind alle super mendacio fundata, ut Papa dicit, quod est summus Vicarius Christi (Latein. Streitschriften, Buddensieg, 349). Sehr verworren und gegen seine sonstige Art zweideutig spricht sich Wiclif hierüber aus in dem Tractatus de Ecclesia. Doch sagt er auch hier: Nullus Romanus Pontifex, cui non sit facta specialis revelatio, assereret vel opinaretur, quod subesse sibi sit de necessitate salutis cuilibet Christiani (*Loserth*, 31). Nimis magna demencia foret, urgere Ecclesiam, ut credat quemlibet Romanum Pontificem esse caput sue Ecclesie . . . . . Sicut ergo non est de fide, quod omnis Romanus Pontifex sit predestinatus, sic non est de substancia fidei, quod sit caput vel membrum sancte matris Ecclesie (ib. 464). In diesem Punkt ist Mathäus a *Cracovia* kaum weniger schroff als Wiclif. Alle die Ausdrücke, der Papst sei sponsus, Dominus et caput Ecclesiae, stammten nur sive ex adulatione, sive ex donatione hominum. Der Papst sollte bedenken, daß sie keinen eigentlichen Sinn haben, Ecclesia enim non habet duo capita nec duos sponsos, sed unicum, et hoc est Christus et non Vicarius suus (*Brown*, Fasciculus II, 606). Nicht weniger weit geht Hus, der es purum mendacium und blasphemum nennt, wenn der Papst summus Christi Vicarius in terris genannt wird. (Opp. 1715. 1, 457. b) Übrigens sagt Thomas von Courcelles a. a. O.: Cum sit Papa Vicarius Ecclesiae, nemo dubitat, quin dominus vicarios suos possit ad nutum suum destituere. Damit könnte selbst Hus zufrieden sein.

[1] Die verschiedenen Ansichten, die über die Entstehung des Primates im Schwang waren, führt Occam an (Dialogus I. l. 5, c. 15—21. Goldast, Monarchia II, 483 ff.)

geeignet habe und jetzt ausübe, aus göttlicher Anordnung ſtammten,[1] alſo mit jener Unterſcheidung zwiſchen den weſentlichen und den minder weſentlichen Rechten des Primates, die der Joſephinismus bis zum Exzeß ausgebildet hat, und mit jener Trennung des Weſentlichen von den geſchichtlichen, zufälligen und nebenſächlichen Zuſätzen und Auswüchſen, von denen die heutige, angeblich geſchichtliche Wiſſenſchaft redet.

Nun entſtand die Frage, wie man das Verhältnis des Papſtes zur Kirche zu denken habe. Darüber ergehen ſich die Gallikaner in den ver-

---

De principatu Ecclesiae Romanae diversi diversas et adversas affirmant sententias, quibusdam discentibus, quod nec beatus Petrus nec aliquis successor ejus, nec Romana Ecclesia super alias habuit a Deo seu a Christo principatum. Imo dicunt, quod nec beatus Petrus ex ordinatione Christi superior fuit aliis Apostolis, nec aliquis Episcopus ex ordinatione Christi est superior alio. Unde quinque assertiones circa hanc materiam probare nituntur. Prima est, quod beatus Petrus ex ordinatione Christi non habuit super alios apostolos principatum. Secunda, quod Petrus non fuit Romanus episcopus. Tertia, quod beatus Petrus ex ordinatione Apostolorum super alios Apostolos Papatum obtinuit. Quarta est, quod ex ordinatione Christi nullus sacerdos super alios habet majorem potestatem. Quinta est, quod Romana Ecclesia ab ipso Constantino Imperatore super omnes alias ecclesias primatum accepit. (*Occam*, Dial. I, l. 5. c. 14. *Goldast* II, 483.) Statt des letzten Satzes führt Occam ſpäter die Behauptung an: Quod Romana Ecclesia non accepit a Constantino Imperatore super alias ecclesias principatum, sed hunc habuit a Conciliis Generalibus (c. 19. II, 487). Damit ſtimmt vielfach überein das Somnium Viridarii I, c. 60. (*Goldast*, Monarchia I, 78 f.); II, c. 168 ff. (I, 175.)

[1] Gerſon kommt wiederholt ſehr nachdrücklich und ausführlich auf dieſen Satz zurück. Was er in dem Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine juris ſagt (II, 240. a), läßt ſich ja im ganzen rechtfertigen. Jedoch in dem Liber de vita spirituali animae (III, 34 ff.) nähert er ſich ſtark den Ausführungen, mit denen ſpäter Febronius und Pehem die Rechte des Primats einzuſchränken verſuchten. In Baſel führt Thomas von Courcelles, immer noch gemäßigter als die, die bloß vom Ehrgeiz und vom Stolz der Päpſte zu reden wiſſen, die angeblichen Überhebungen des Papſttums auf den Einfluß der ehrgeizigen Schmeichler zurück. Genus est enim adulatorum, qui aliter garriunt quam ipsi sentiant (Aeneas *Sylvius*, De gestis Basil. Concil. l. 1. Fasciculus, ed. Brown I, 6). Sunt enim aliqui, sive avidi gloriae, sive qui adulando praemia expectant, qui peregrinas quasdam et omnino novas praedicare doctrinas coeperunt, ipsumque Summum Pontificem ex jurisdictione (!) sacri Concilii demere non verentur. Excaecavit namque illos ambitio .... (Ib. I, 10). Nicht minder anmaßend ſagt Joh. Major: Quod vero plures Pontificem extollant quam Concilium, non miraberis. Concilium raro congregatur nec dat dignitates ecclesiasticas, Papa dat eas; hinc homines ei blandiuntur, dicentes, quod solus potest omnia quadrare rotunda, et rotundare quadrata, tam in spiritalibus quam in temporalibus (*Gerson* Opp. II, 1144. d.). Da hatte Luther gute Vorgänger, deren Sprechweiſe ihn nachzuahmen nicht ſchwer ankam.

ſchiedenſten Erklärungsverſuchen. Bald heißt der Papſt das vornehmſte Glied der Kirche, bald Sohn, bald Untergebener, bald Diener der Kirche, bald einfacher Vollzieher ihrer Befehle.[1] Daraus zogen die entſchloſſenſten Gallikaner den Mut zu ſagen, der Papſt ſei das caput ministeriale der Kirche,[2] zwar ihr Haupt, aber doch zu ihrem Dienſt beſtimmt, alſo,

---

[1] Die Gallikaner ſind, wie ſpäter die Janſeniſten, beſtändig auf der Suche nach einem Ausdruck, der das Verhältnis des Papſtes zur Kirche ihren Grundſätzen gemäß am beſten bezeichnen könne. Den Ausdruck caput Ecclesiae ſuchen ſie wo möglich zu umgehen, und wo ſie ihn zugeben, ſchränken ſie ihn nach Möglichkeit ein (accidentalis, *Ailli*, Opp. Gerson II, 958. c. *Hardt* VI, 73). Freilich verwerfen ihn nur die allerextremſten ausdrücklich. So der Verfaſſer der berüchtigten Schrift „De modis uniendi“ (*Gerson* II, 163. *Hardt* I, V, 7), der Patriarch von Antiochia (*Mansi* XXIX, 29. 525, b. und Thomas von Courcelles (Aen. *Sylv.* De gestis in Concil. Basil. (lib. 1. *Brown*, Fasciculus I, 14) Vielleicht ſchreckte ſie der Haß von Wiclif (Sermones ed. Loserth IV, 77: De veritate S. Scripturae, ed. Buddensieg II, 135 f,; Streitſchriften Buddensieg 64. 463) und von *Hus* (Opp. 1715. I, 246 f. 249. 275 a, 276 a. 320 f. 355 b. 457 b.) gegen dieſen Ausdruck etwas zurück. Dafür nennen ſie den Papſt lieber filius Ecclesiae (De modis uniendi, *Gerson*, opp. II, 182 b; *Hardt*, I, V, 106; und ſogar Gerſon ſelbſt (II, 295 b.) und die Kirche Mater des Papſtes, ſo Gerſon (II, 355 d.) auch Thomas von Courcelles (Aeneas *Sylv.* De gestis Basil. Concil. l. 1. *Brown*, Fasciculus I, 9). Wie ernſtlich ſie dieſe Auffaſſung vertreten, dafür zeugt die oft genannte Schrift „De modis uniendi“, die geradezu ſagt: In actibus legitimis solet pater facere pro filio, quem etiam in necessitate magna secundum leges humanas potest vendere (*Gerson* II, 182 b; *Hardt* I, V, 106). Anderswo heißt der Papſt membrum Ecclesiae (De modis uniendi II, 182 b.), ganz im Einklang mit Hus (De Ecclesia c. 7. 1715. I, 259 a.). Andere nennen den Papſt subditus Ecclesiae (Pierre *Plaoul*, *Mansi* XXVI, 905 c. Bourgeois de *Chastenet*, Histoire du Concile de Constance; Preuves, 74 a.); subjectus Ecclesiae (Thom. von Courcelles l. c. I, 10), oder executor auctoritatis et potestatis datae Ecclesiae a suo sponso (Conclusiones Parisiensium, *Hardt* II, 278 f. *Mansi* XXVIII, 24 c.); insbeſondere aber minister Ecclesiae (recipit summam potestatem ab Ecclesia ministerialiter, *Hardt* II, 277; *Mansi* XXVIII, 23 a.); Pierre *Plaoul* wendet das auf den Papſt und die Biſchöfe überhaupt an und ſagt: nam Ecclesiastici sunt ministri, im Gegenſatz zu den weltlichen Fürſten (*Mansi* XXVI, 904). Ebenſo ſagt Ailli: Papa, proprie loquendo, est minister (*Gerson*, Op. II, 951 a. *Hardt* VI, 59). In Baſel ſagt der Patriarch Johann von Antiochia: Petrus claves accepit ut minister Christi et Ecclesiae . . . . . Patet, quod Ecclesia ut domina major est Petro ut ministro suo (*Mansi* XXIX, 515 d.). . . . . Ecclesia est domina, et Papa est ejus minister (ib.). Wäre Hus nicht ein ſo erbarmungswürdiger Theologe geweſen, dieſen Männern hätte er in Konſtanz arg zuſetzen können.

[2] Caput ministeriale. So in der Impugnacio cathedre sedis Romane ecclesie vom Jahre 1417 (Finke, Forſchungen und Quellen zum Konſtanzer Konzil, 294); in dem Gutachten der Konſtanzer Theologen (*Martène* Thesaurus II, 1682 e.); in der Antwort des Baſeler Konzils an Eugen IV. (Monumenta Concil. General. 1873. II,

um modern zu sprechen, der erste Diener, der vornehmste Verwalter oder der oberste verantwortliche Beamte der Kirche.

Wie man dabei noch den Gedanken an den Primat festhalten konnte, das ist freilich schwer zu fassen. Selbst Luther konnte nicht umhin zu Anfang seines Auftretens zu sagen, vom katholischen Standpunkt seien diese Lehren unhaltbar, denn damit lasse sich der Gedanke an das göttliche Recht des Papsttums schlechterdings nicht vereinbaren.[1] Aber, ermuntert durch den Vorgang dieser seiner Vorbilder, zog er gerade daraus die unvermeidliche Folgerung und leugnete den Primat vollständig,[2] in diesem

---

243.) Ebenso der öfter schon genannte Johann von Antiochia (*Mansi* XXIX, 522 e. 525 e. 526 a) und *Jacobus de Paradiso* (*Brown*, Fasciculus II, 109). Diesen Ausdruck griff später ganz besonders Richer auf (De ecclesiastica et politica potestate, Colon. 1683, p. 39. Historia Conciliorum, Colon 1681. III, 113. 115) und nach ihm die Synode von Pistoja. Die Constitutio „Auctorem fidei" verwirft den Satz als häretisch (*Denzinger*, Ench. 1366. ed. 10, 1503). Wie sehr diese Auffassung in den Geistern Platz ergriffen hat, das zeigt sich ganz besonders daran, daß sogar Cochläus (Histor. Hussitarum 1549, 372) ihr folgt und Duval sie als allgemein anerkannt verteidigt (De Rom. Pontificis potestate. 1614. 180 f.).

[1] Also hat man auch zu Costnitz contraria gehandelt. Zum ersten verdampt den Artikel: Primatus non est jure divino, und doch determinirt, das Concilium sey uber den Past. Das wäre ketzerisch und irrig, so der Papst jure divino Primatum hätte. . . . Also wenn Primatus jure divino des Papsts wäre, so gebühret dem Concilio nicht uber sich zu greifen, und den Papst, als einen Unterhanen, absetzen, regieren und handeln, wie es will. Denn jus divinum läßt sich weder regieren, noch ändern. Und ist der Papst uber alle Christen, und die Römische Kirche uber alle Kirchen, so ist er gewiß auch uber das Concilium, das nichts anderes ist, denn alle Kirchen. 18. Aug. 1519 (D. W. I, 313 f.)

[2] Ebenda (I, 313) und in den Schmalkaldener Artikeln (Erl. 25, 122.). Um wie viel ehrenhafter steht Luther da als sein Meister Occam! Dieser gibt sich, wie immer und überall, den Anschein, als wolle er nur rein akademisch die Frage über den göttlichen Ursprung des Primates behandeln, ohne sich für oder gegen auszusprechen. Nachdem er die Gründe dagegen vorgebracht hat, läßt er den Schüler sagen: Non putabam, pro illa opinione haeretica, quod tot auctoritates vocales sonarent pro ipsa. . . . Sed ut veritatem Catholicam contrariam melius intelligam, quomodo eadem veritas majori auctoritate muniatur, ostende mihi, nullatenus manifestans, quam assertionem reputes veriorem. (*Occam*, Dial. I. l. 5, c. 16. *Goldast*, II, 485 f.). Und nun sagt der Schüler ganz richtig: Si non fallor, ad sciendum, an Romana Ecclesia possit contra fidem errare, confert non modicum indagare, a quo Romana Ecclesia super omnes alias obtinuit principatum. Quia, si habuerit principatum a Deo, non videtur, quod possit isto principatu privari, nisi a solo Deo. Et ita usque in finem seculi est habitura principatum, et per consequens nunquam contra fidem errabit. Si autem habuerit principatum ab homine, non video, quare ipsa non possit errare contra fidem, sicut aliae Ecclesiae parti-

Stück zweifellos konsequenter als die, bei denen er in die Schule gegangen war. Daß er mit dieser Leugnung so rasch und allgemein Anklang fand, das zeigt am besten, wie weit und wie tief in Deutschland die gallikanischen Ideen sich von Konstanz und von Basel her eingefressen hatten. Nein, die Lehren der freisinnigen Theologen sind keine bloßen Redeübungen für Gebildete: sie wirken mehr auf das Volk, als sich die gelehrten Herren träumen lassen. Die blitzartige Verbreitung des Luthertums ist ein sprechender Beweis dafür.

16. Nachdem aber das Band der kirchlichen Einheit gesprengt war, hatte der Nominalismus natürlich leichtes Spiel, das Werk der Auflösung in Angriff zu nehmen. Bis es vollständig durchgeführt war, bedurfte es allerdings langer Zeit — er kam damit erst ans Ende unmittelbar vor der großen Revolution. Erst suchte er die Bischöfe auf seine Seite zu bringen durch die Vorstellung, die angeblichen Rechte des Primates seien in Wahrheit nur ein Raub an ihren Rechten.[1] Als diese gewonnen waren, ging er um einen Schritt weiter und sagte, übrigens seien auch die allzu großen Vorrechte der Bischöfe nur eine Usurpation auf Kosten des Klerus. Und waren auf diese Weise die Geistlichen in seine Netze gezogen, dann hieß es zum letzten, die Laien hätten auch ihre Rechte in der Kirche, es sei an der Zeit, daß sie aufstünden und wieder zurücknähmen, was ihnen die Geistlichen entzogen und sich selbst angemaßt hätten. So ging es abwärts Schritt für Schritt, bis endlich die Kirche in ihre letzten Bestandteile zerlegt war.

Der ältere Gallikanismus wendete sich zunächst an die Bischöfe, und köderte sie durch den Satz, der Bischof sei in seiner Diözese dasselbe, was der Papst in der ganzen Kirche, oder der Bischof sei Papst in seiner Diözese.[2] Es dauerte aber nicht lange, so wurden auch die Pfarrer

---

culare. Wie aber konnte sich denn Occam den Schein geben, als wolle er die göttliche Einsetzung des Primates nicht leugnen, wenn er ihm doch die Unfehlbarkeit abspricht!

[1] Nec potest negari, quin Papa sibi usurpando aliorum Episcoporum, quos fratres appellat, jurisdictionem et honorem, praesertim ita generaliter, per hoc peccet mortaliter. Quia contra legem naturalem et sacrum Evangelium facit, quibus praecipitur, ne quisquam alteri faciat, quod sibi non vult fieri. (De modis uniendi, *Hardt*, I, V, 109. *Gerson*, Op. II, 183 c). Der Patriarch Johann von Antiochien sagt zu Basel, indem er die Worte Gregors des Gr. hieher anwendet: Vobis subtrahitur, quod alteri plus, quam ratio exigit, praebetur. (*Mansi*, XXIX, 514 a).

[2] Das ist eine alte Verirrung. Schon unter Innozenz III. erklärt Bischof Mauritius de Blason von Poitiers: Quod in Episcopatu suo esse vult Episcopus atque Papa, et asserens, quod per judices delegatos a Nobis, quos Papae judicellos appellat, in sua Dioecesi nihil fiet. (So *Innocent. III.*, Lib. 16, ep. 12).

dasſelbe in ihrer Pfarrei, was der Biſchof in der Diözeſe iſt, oder zu Prälaten zweiter Ordnung.[1] Als ſolche beanſpruchten ſie nicht bloß ein

---

(*Migne*, P. L. CCXVI, 797 b). Auf dieſe verkehrte Auffaſſung antwortet bereits *Bertholdus* Constant., Apologet. pro Gregor. VII. c. 23 (*Mansi*, XX, 430 b) ſehr richtig. Dennoch blieben die Gallikaner der Auffaſſung, daß die Biſchöfe urſprünglich dem Papſt gleich geweſen ſeien, und daß dieſer ſie nur durch Anmaßung beeinträchtigt habe. (De modis uniendi. *Gerson* II, 174. a. *Hardt* I, V, 90.) Noch weiter geht Nikolaus von Cuſa. Obwohl er ſelbſt geſteht: videbitur fortasse aliquibus novum istud, qui legerunt scripta Romanorum Pontificum, quomodo plenitudo potestatis sit apud Romanum Pontificem, et quod alii omnes vocati sint in partem sollicitudinis (De concordantia cathol. l. 2. c. 13. Paris. 1514. III. fol. 21, a.) ſo erklärt er doch, daß Petrus anfänglich nichts vor den übrigen Apoſteln voraus gehabt habe, und ſchließt daraus: Patet omnes Episcopos, et forte etiam Presbyteros (!) aequalis potestatis esse, quoad jurisdictionem, licet non executionis, (Fol. 21. b.) Sogar auf dem Konzil von Trient rief der Biſchof von Fieſole einen großen Sturm und die Unterſtützung vieler Biſchöfe hervor, als er wieder eine ähnliche Anſicht vorbrachte. (Raynaldus 1547, n. 32.) Ganz beſonders tritt für das Recht der Biſchöfe Simon Vigor ein (Veritas Concilii Burgofonte initi 1764. II, 196) und die Synode von Piſtoja, gegen die Pius VI. in der Constitutio Auctorem fidei (*Denzinger*, Enchiridion no. 1369; ed. 10, 1506.) die Zenſur: schismatica, ad minus erronea ausſpricht. Man denke, was es bedeutete, wenn einer im Krieg ſagte: Was der Feldherr im Heer, das iſt der kommandierende General im Armeekorps und der Oberſt im Regiment.

[1] Zur Erklärung und zur Entſchuldigung für dieſe Verirrung muß man im Auge behalten, daß namentlich an der Univerſität Paris immer die Stimmung fortlebte, die ſchon im 13. Jahrhundert die großen Kämpfe zwiſchen den Mendikanten und dem Säkularklerus hervorrief. Zum Teil waren es die Orden, die durch Übergriffe die Verſtimmung nicht einſchlafen ließen, zum Teil war es Eiferſucht auf die wiſſenſchaftliche Überlegenheit und den ſeelſorgerlichen Einfluß der Bettelmönche, zum Teil auch der mitunter ſehr fühlbare Entgang an Einkünften und Schenkungen, der den Weltklerus in Aufregung erhielt. Die theologiſche Fakultät zu Paris machte ſich zu ſeinem Sprachrohr und ſuchte gleichmäßig die Mendikanten herabzudrücken und die Seelſorgsgeiſtlichen hinaufzuheben. In dem Fall Gorel brach die alte Abneigung von neuem aus, und ſo erfolgte am 2. Januar 1409 die Entſcheidung: Domini curati sunt in Ecclesia minores Prelati et iherarche (Mitglieder der Hierarchie) ex primaria institutione Christi (alſo nach unmittelbar göttlichem Recht), quibus competit ex statu jus predicandi etc. (*Denifle*, Chartularium IV, 163; ſ. dazu *Feret*, La faculté de Théologie de Paris. Moyen-âge IV, 29 ff. Ebenſo *Lallier*, Argentré, Collectio judiciorum I, II, 308.) Dieſer Streit findet ſeinen Nachhall in den Schriften von Gerſon, der ſich darauf beruft, daß die Curati minores Praelati ſeien (II, 250. a. 436. c.), unmittelbar von Chriſtus eingeſetzt und weſentlich für die Kirche (II, 436. c; 534. a. b.) Die Curati ſeien vollkommener als die Ordensleute; bei ihnen beichten ſie vollkommener als die Beichte bei jenen (II, 534). Weder der Papſt noch das Recht könne den Seelſorgsgeiſtlichen ihre Rechte nehmen oder einſchränken ohne ihren Willen (II, 436 f. 534). Dieſe Übertreibungen klingen ſtark an die Lehren von Wiclif an (De officio pastorali,

von Christus unmittelbar übertragenes göttliches Recht innerhalb ihrer Pfarrei, sondern sie spielten sich sogar als die berufenen Vertreter der Gesamtkirche auf den Konzilien aus und verlangten dort eine entscheidende Stimme.[1] Um diese Ansprüche zu begründen, griffen sie zur Heiligen

---

Matthew, The english Works of W. 405 ff. The order of Priesthoad, ib. 164 ff. — dagegen ist The office of Curates wahrscheinlich nicht von ihm, 141) und zwar mitunter wortwörtlich (Buddensieg, Wiclifs latein. Streitschriften 505). Sie haben nicht wenig dazu beigetragen, die Reformation zu befördern und den Haß gegen die Religiosen in Deutschland zu mehren (s. das Gutachten von Aleander zwischen 1522 und 1524; Döllinger, Beiträge III, 253; Hefele-Hergenröther, Konziliengesch. IX, 341). Aber auch die späteren Gallikaner blieben der alten Tradition treu, zumal Richer (s. Puyol, Ed. Richer I, 439 ff.). Wie immer, so hat auch in dieser Frage die Synode von Pistoja die bedenklichsten Lehren des Gallikanismus erneuert (die Verurteilungen der Constitution Auctorem fidei bei *Denzinger*, 1372. 1373, 1374; ed. 10, 1509 ff). Über neuere Auffrischungen dieser Irrtümer s. Weiß, Religiöse Gefahr[3], 264 f. 328 f.

[1] Auf dem Konzil zu Konstanz kämpften zumal die beiden Kardinäle Ailli (Hardt II, 224 ff.) und Filastre (II, 226 ff.) für das Recht der niederen Geistlichkeit, ein votum decisivum und nicht bloß consultativum abzugeben. Das Verhängnißvollste, was hierbei vorgebracht wurde, sind die drei Behauptungen von Ailli: 1. auf den alten Konzilien seien freilich nur Bischöfe zugelassen worden, aber der Grund dafür sei gewesen, quia . . . . erant viri sancti et docti et electi prae caeteris, also um ihrer moralischen Eigenschaften willen, nicht von Amts wegen; 2. ein Bischof, der keine oder nur eine kleine Gemeinde habe, könne doch nicht ebenso viel bedeuten wie der Erzbischof von Mainz mit seiner großen Diözese; 3. endlich habe ein ungelehrter Bischof nicht ebenso viel zu bedeuten wie ein gelehrter Priester. Damit werden die Bischöfe zu Deputierten und Vertretern der Gläubigen gemacht, und ihre Stimmen nach dem Gewicht ihrer persönlichen Eigenschaften abgewogen, der Begriff von Hierarchie und von kirchlicher Autorität ist damit vollständig preisgegeben. Unter dieser Voraussetzung begreift sich die Anmaßung und die Zuchtlosigkeit der gelehrten und ungelehrten Geistlichen zu Basel, wo ohnehin der Bischöfe so wenige waren, daß sie in dieser colluvies copistarum, in dieser turba inconsulta et confusa (s. die Urteile der Zeitgenossen bei Nat. Alexander, 1790. XVIII, 538 f. und bei *Salembier*, Le grand Schisme, 121) völlig verschwanden. Aber trotz des üblen Ausganges, den die Tyrannei dieser „Synagoga Satanae" unvermeidlich machte, blieben die schroffen Gallikaner, denen der Begriff von kirchlicher Gewalt kaum mehr zugänglich war, ihrer Theorie treu. Richer schreibt, ganz wie Ailli, den Priestern „definitivam vocem" in Conciliis zu, quasi rudis atque ignari Episcopi opinio Presbyteri docti et probi sententiae praeponi deberet (Hist. Concil. Colon. 1681. III. 104 f.). Unter den Beweisen hierfür ist auch der, daß der erste, der für den Glauben sein Blut vergossen hat, nicht ein Bischof, sondern ein Diakon gewesen sei. Daß die Synode von Pistoja diese Verirrung wieder aufgefrischt habe, ist bereits erwähnt worden. Über die jüngsten Erneuerungen s. Granderath, Gesch. des vatikan. Konzils I, 86 ff. u. ö. Merkwürdig ist, daß selbst ein Mann wie Stapleton dem Einfluß dieser Lehren nicht ganz entgangen ist, denn er sagt: Episcopi et Presbyteri in Ecclesia catholica legitime ordinati et ejusdem uni-

Schrift und fanden dort, daß die 72 Jünger von Christus ebensogut eingesetzt und mit der Kirchengewalt bekleidet worden seien wie die Apostel. Hätten die Bischöfe ihre Autorität als Nachfolger der Apostel, so die Pfarrer als Nachfolger der Jünger.[1] Wenn ihnen bisher dies ihr gutes Recht sei vorbehalten worden, so sei das vornehmlich den Mönchen zuzuschreiben, die aus Eifersucht den Weltklerus herabgesetzt und selbst die scholastische Lehre gegen die ausdrückliche Angabe der Schrift in dieser Absicht verdreht hätten.

Dabei blieb der ältere Gallikanismus in der Regel stehen. Bis zu den Laien stieg er für gewöhnlich noch nicht herab. Immerhin finden sich schon im 15. Jahrhundert Beweise dafür, daß er auch auf diesem Wege war, und daß der Einfluß Occams sich in der Begeisterung für eine Laienvertretung im Kirchenregiment oder doch auf den Kirchenversammlungen[2] geltend machte, mitunter in einer Weise, daß zu fürchten

---

tatem retinentes, potestatem habent de rebus fidei judicandi, verumque a falso discernendi, (Principiorum fidei demonstratio l. 5, c. 1. Paris. 1581, 164). Diese Verirrung ist wohl doch nur seinem Aufenthalt in Frankreich zuzuschreiben. Gegen die ganze Anschauung kämpfte bereits Thomas *Waldensis*, Doctrinale 1571. I, 349. 374.

[1] Obwohl in der Schrift keine Andeutung dafür zu finden ist, daß Christus den 72 Jüngern irgend eine kirchliche Gewalt oder eine bleibende Stelle in der Kirche zugewiesen habe, noch auch darüber, was später aus ihnen geworden sei, hat doch die Ansicht, die Pfarrer seien ihre Nachfolger, zu verschiedenen Zeiten Vertreter gefunden. Auf sie stützte Wiclif seinen Kampf gegen die „vier Sekten", zumeist gegen die ihm verhaßteste, die der Bettelmönche. Thomas Waldensis bekämpft diese Anwendung, anerkennt aber die Ansicht von den 72 Jüngern (Doctrinale 1571. I, 329 a.). Ebenso das Onus Ecclesia c. 20, n. 2. Die Gallikaner stehen fest zu derselben Anschauung (*Gerson* Op. II, 534. 746) und ziehen aus ihr den Schluß auf die unmittelbar göttliche Einsetzung des Pfarramtes. Vgl. hierzu Gieseler, Kirchengeschichte II, IV, 250 ff. Schwab, Gerson 459 ff. 735, und zur Lehrfrage *Wilmers*, De Christi Ecclesia 340 ff.

[2] Wie weit die Auflösung aller kirchlichen Grundsätze bereits gediehen war, das zeigt die Ausführung von Courtecuisse. Per Concilium Generale non intelligo quamlibet (!) Congregationem Episcoporum et Archiepiscoporum Summi Pontificis autoritate convocatam, licet improprie talis congregatio ab aliquibus vocaretur (vocetur?) Concilium Generale . . . . . Sed per Concilium Generale intelligo Congregationem illam, in qua diversae personae, gerentes autoritatem et vicem diversarum partium et provinciarum totius christianitatis ad tractandum de communi bono rite conveniunt. (Also ein Universal-Parlament) . . . Dessen Berufung steht dem Papst zu . . . Etiam pertineret ad Reges et Principes, Et tertio . . . . licet minus principaliter, ad omnes Catholicos . . . . . Die Art dieser Berufung anbelangend sagt Courtecuisse nur probabiliter, nihil penitus asserendo, quod inter caeteros modos iste modus mihi videtur probabilis: videlicet de qualibet Parochia vel Communitate fidelium . . . . mitterentur aliqui vel aliquis ad

war, die Kirche könnte sich in ein Volksparlament oder in eine bare Demokratie verwandeln.[1] Zum Glück waren die Zeiten noch nicht reif zur Ausführung dieser Unglücksidee. Es war schon Unheil genug, daß das Nationalitätsprinzip auf die Kirche angewendet und daß die Konzilien zu Parlamenten erniedrigt und allem Einfluß der nationalen Leidenschaften preisgegeben wurden. Damit entschwand jede Vorstellung von der kirchlichen Autorität, und selbst die Mitglieder der Hierarchie fühlten sich nur als Vertreter ihrer Nation, mit andern Worten als Laien.[2]

Consilium Episcopale vel Parlamentum Regis aut Principis vel alterius publicae autoritatis, ... qui sic congregati aliquos eligerent mittendos ad Concilium Generale (erst Urwahl, dann indirekte Wahlen). Es können aber auch Laien gewählt werden. Ex dictis . . . apparet, quod Reges et Principes, et nonnulli Laici possunt ad Concilium Generale, si voluerint, convenire, et ejusdem Concilii tractatibus interesse. (*Gerson*, Opp. II, 895.) Ähnlich, wenn schon nicht so ausführlich spricht sich Almain aus, indem er sich auf das Wort von Gerson beruft: nulla persona fideli petente audiri exclusa, ad tractandum ea, quae concernunt Ecclesiam et mores ejus (*Gerson*, Opp. II, 1067. *Richer*, Vindiciae doctrinae majorum, 1683. IV, 158 f.) Ebenso, nur weniger bestimmt Nic. von *Cusa* (De concordantia catholica l. 2. c. 34. Paris. 1514. III, fol. 46, b.) (S. 391, N. 2). Natürlich haben die späteren Gallikaner und Jansenisten das ebenfalls von den Vorgängern übernommen. Siehe Neueste Sammlung von Schriften zur Steuer der Wahrheit. 1785. XV, I, 51 f. Weiß, Religiöse Gefahr[3], 265. Und dann klagt man die Päpste der Unaufrichtigkeit und der Herrschsucht an, weil sie ein solches Chaos, das sich Konzil nannte, nicht berufen wollten und schon vor dem Gedanken an die Ochlokratie erschracken!

[1] Der Bischof von Meaux, der Führer jener Gesandtschaft, die Karl VII. nach Florenz entsandte, sagte am 16. Dezember 1441 in seiner Rede vor Eugen IV.: Tuum principatum Monarchiam esse a Deo . . . institutum, . . . palam recognoscimus et confitemur . . . . . Hic, Pater beatissime, fodiendum est, quoniam hic latet tota calamitas praesentis Ecclesiae . . . . Pulcherrimam Monarchiam Ecclesiae, quae Christianos hucusque tenuit in unitate fidei, in una professione religionis christianae . . . ., nunc abolere et supprimere contendunt, nobilissimam politiam, quae beatitudinem coelestem habet pro fine, ad Democratiam vel ad Aristocratiam redigentes, et ulterius in malis procedendo unum sibi in capite assumpserunt (die Basler), qui non eis praefertur. (*Raynaldus* 1441, no. 9. 10.) Die ganze Rede ist eine vorzügliche Kritik über die Basler.

[2] Bis zu welchem Grad die Idee von einem Nationen-Parlament die kirchliche Vorstellung von einem Konzil verdrängt hatte, das zeigte sich in der 7. Sitzung zu Konstanz. Man erklärte den Kardinälen, sie hätten keine Stimme, jeder einzelne von ihnen könne sich ja seiner Nation anschließen. Darauf baten sie, man möge ihnen doch wenigstens eine Stimme einräumen, denn ihrer seien 16, während die englische Nation nur 3 Prälaten und im ganzen nur 20 Personen zähle. Aber auch das wurde abgewiesen. Und solche Versammlungen wie zu Konstanz und zu Basel nennen sich dann

Indem aber die Gallikaner die Rechte des Primats mit vollen Händen nach allen Seiten hin verteilten, erging es ihnen wie den Schweizern bei Grandson: die Beute war so groß, daß sie gar nicht wußten, was damit anfangen. Sie hatten nicht gemeint, daß die Autorität des Papsttums so viel in sich begreife. Es fand sich niemand mehr, den man damit hätte ausstatten können. Wegwerfen wollten sie den Überschuß auch nicht wie die treuherzigen Eidgenossen die Diamanten des Burgunders. Was aber dann damit anfangen? Einige meinten, man könnte davon gut zehn bis zwölf Päpstlein schaffen, je einen für jede Nation.[1] Das wollte der Mehrzahl nicht recht einleuchten. Sie dachten, es wäre am besten, wenn sie das noch Verfügbare unter sich selber aufteilten. Diese Ansicht trug den Sieg davon. Selbstverständlich bekam die Mutter des Gallikanismus, die Universität von Paris, die Leuchte der Welt, die Lehrerin aller Schulen, die Mutter aller Gelehrsamkeit, den Löwenanteil. Ihr, der es vor allem zustehe, die Lehren zu prüfen, die Irrtümer zu brandmarken, die Kirche aufzuklären, ihr den gebührenden Anteil abzusprechen, hätte fast wie Häresie geschienen.[2] Aber auch die Theo-

---

Sacrosanctum Oecumenicum Concilium, in Spiritu Sancto legitime congregatum! Wenn sie es darauf abgesehen hatten, den Glauben an das Papsttum, an die Konzilien und an die Kirche vollständig zu untergraben und die Konzilien selbst unmöglich zu machen, dann haben sie ihren Zweck gründlich erreicht.

[1] *Denifle*, Chartularium III, 633. (S. oben S. 80, N. 1; *Gerson*, III, 35. b.) Die Frage wurde immer wieder erörtert, so von Almain (Gerson II, 1024 ff.) und von Major (II, 1123 ff.). Zu dem Allerweltsvolksparlament paßte eben auch ein einziger Papst nicht mehr; eine Puppe nach Art der polnischen Könige für jedes Nationchen wäre bei dieser kirchlichen Demokratie entsprechender gewesen.

[2] Von dem Selbstgefühl der Universität Paris und von den ungemessenen Lobsprüchen auf sie war bereits die Rede (S. 76). Man lernt dies erst ganz begreifen, wenn man die Verhandlungen des „Concile National de l'Eglise Gallicane" vom Jahre 1398 (Bourgeois de *Chastenet*, Histoire du Concile de Constance; Preuves 3—79) und die des zweiten vom Jahre 1406 (95—234) durchgeht. Da ist fast nur die Rede vom König und von der Universität Paris, die Bischöfe kommen kaum in Betracht, wenn es sich darum handelt, wer dem Schisma steuern soll. Die Universität ist die mater pulchrae dilectionis (64, a.), ma tres-belle Dame l'Université (125, a), Madame l'Université (126, b), ma mere l'Université (152, b; 156 b; 176, b), cette noble Dame l'Université (199, b). Endlich reißt doch dem Erzbischof von Rheims die Geduld, er steht auf und sagt: Il a plu à nostre Seigneur, que je soie Archevesque de Reims. Oyés deux mots: J'ay pitié des Prelats de ma Province, que vous les tenés si longuement. Ils sont sur mes epaules, ils n'osent parler; je m'en plain pour quatre (die 4 Suffragane), que j'ay ja esté si longuement. Ceux de Paris n'en font compte (p. 211, a). Aber man ging über ihn

logen selbst glaubten, zum Lohn für die Dienste, die sie so vielen erwiesen hatten, einen guten Teil der Autorität für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. Gingen sie auch nicht immer so weit, daß sie sich mit Marsilius von der missio canonica völlig frei machten,[1] daß sie sich mit Occam die Überwachung der Päpste als Berufsgabe zuschrieben[2] und daß sie mit dem Verfasser der berüchtigten Schrift „De modis uniendi" behaupteten, Gott habe die Erhaltung seiner Kirche den Heiligen und den Gelehrten anvertraut,[3] so glaubten sie doch ohne Verletzung der Bescheiden-

---

hinweg. In dem Kampf der Universität gegen Jean de Montson, in dem Ailli den vordersten Platz einnimmt (*Gerson*, Opp. I, 709 ff.) wird man nicht recht klar, ob alle die Anklagen auf Häresie u. dgl. sich einzig auf den Inhalt seiner Sätze beziehen, oder nicht auch, wenigstens zum Teil, darauf, daß er die Autorität der Fakultät in Glaubensfragen bestritten, dagegen diese dem apostolischen Stuhl ausdrücklich zugeschrieben hat. Das nämliche gilt bezüglich der Sache des Johann von Falkenberg.

[1] Docendi aut operandi publice secundum artem aut disciplinam, neminem Episcopum, communiter aut divisim, inquantum hujusmodi, licentiam concedere posse, sed haec ad legislatorem, saltem fidelem, aut ejus autoritate principantem, tandummodo pertinere. *Marsil.* Defensor. III, cap. 2, concl. 25.

[2] Da es seit Innozenz III. keine gelehrten Päpste mehr gegeben habe, meint Occam, sei es das klügste gewesen, daß sie de intrinsecis et difficilibus quaestionibus se intromittere nullatenus debuerunt, sed talia discutienda Theologis reliquerunt (Dialog. I l. 2, c. 28. Goldast II, 432, 18). Daraus leitet er den allgemeinen Grundsatz ab: Hujusmodi idoneos impugnatores Papae haeretici oportet sanctarum habere intelligentiam Scripturarum, ut scil. non solum memoriam verborum retineant, sed intellectum capiant veritatis . . . . . Quamvis interdum cum magno labore et tarde sunt idonei, errores occultos et latentes ac coloratos Papae haeretici impugnare. Quamvis enim saepe sint imperiti sermone, . . . perspicue vident, quae veritati sunt contraria, quae consona . . . qui etiam (per?) rationes sophisticas et autoritates male intellectas non de facili seducuntur. *Occam.* Dial. I, l. 7, c. 73. (Goldast II, 739.) Demzufolge lassen sich zu diesem Geschäft selbst minder gelehrte Männer verwenden, vielleicht sogar am allerbesten.

[3] Christus Ecclesiam suam sanctam duobus generibus hominum duxit committendam, gubernandam et regendam, scilicet sanctis et virtuosis, prudentibus et literatis. Deshalb verlangt er vom Papst, ut sit summe literatus, und daß er neben der clavis potentiae auch die clavis scientiae habe. (*Gerson*, Opp. II, 00. a. b. *Hardt* I, V, 137 ff.) In diesen letzten Worten liegt mehr als auf den ersten Blick klar sein möchte. Es ist nicht die Rede von der allgemeinen Schlüsselgewalt Petri, die dem Papst als dessen Nachfolger eigen ist, sondern von der geistigen Jurisdiktion, die ebenfalls unter dem Namen Schlüsselgewalt verstanden wird, also nicht von der Regierungsgewalt im allgemeinen, sondern von der mit dem Weihesakrament verbundenen Gewalt der Sündenvergebung. Die Theologie unterscheidet hier zwei Schlüssel, die clavis scientiae und die clavis potentiae (4. Sent. d. 18). Um die Macht zur Lossprechung oder zu deren Verweigerung ausüben zu können, hat die Kirche das Recht

heit von sich sagen zu dürfen, daß sie einerseits mehr Gelehrsamkeit besäßen, andererseits aber auch ein ausgedehnteres Gebiet für ihre Wirksamkeit zugewiesen hätten als die Bischöfe, denn diese seien nur für eine Diözese aufgestellt, sie aber seien gelehrt und weise für die ganze Kirche.[1]

Auf diese Weise wurde der Grund gelegt zu jenem Gelehrtendünkel und zu jener Gelehrtenherrschaft, dem ein großer, vielleicht verhältnismäßig der größte Anteil an dem Elend des 15. Jahrhunderts zuzuschreiben ist. Mag sein, daß das Schisma auch ohne das unheilvolle Dazwischentreten der gelehrten Herren nicht eher hätte behoben werden können — uns wenigstens scheint, daß die ewigen neuen Verwickelungen gerade durch ihren übermäßigen und ungehörigen Einfluß hervorgerufen oder doch verschärft worden seien. Was aber niemand leugnen

---

sich Kenntnis über den Tatbestand zu verschaffen. Auf der clavis scientiae ruht also die Verpflichtung zum Sündenbekenntnis für den, der Lossprechung begehrt. (S. Gihr, Die hl. Sakramente II, 22 f.) In der genannten Schrift wird aber die clavis scientiae von der Gelehrsamkeit verstanden, und vom Papst verlangt, daß er sich in dieser auszeichne. Damit ist die Richtung verfolgt, die wir bereits bei Ailli gefunden haben, jene Richtung, welche Wissenschaft vom kirchlichen Obern als Bedingung für die Ausübung seiner Gewalt verlangt und damit die Natur der kirchlichen Gewalt selbst verkennt. Beachtenswert ist, daß Wiclif in diesem Stück dem Verfasser der gedachten Schrift vorausgeht, indem er sagt, daß Johannes XXII. (Extravag. Joh. XXII, Tit. 14, c. 5) et ceteri generacionis sue diese Wort von der potestas judiciaria illis pro jurisdiccione sua singulariter reservata auslegten, kümmere ihn nicht (Sermones, *Loserth* II, 348; vgl. De potest. Papae 141.). Bei Wiclif hängt das mit seinem ganzen System zusammen. Seine Übertreibung vom Wort und von der Predigt, wodurch er ganz besonders der Vater des Luthertums geworden ist, mußte ihn auf eine ganz andere Auslegung von der clavis scientiae führen. So liegt eigentlich in dieser unscheinbaren Sache die ganze künftige Umwälzung der Lehre von der kirchlichen Autorität und die Ersetzung durch menschliche Mittel, zumal durch die Wissenschaft, eingeschlossen. Nein, die Reformation ist nicht vom Himmel gefallen. Das hat sich alles langsam, beharrlich und sicher ausgebildet. Die Gallikaner aber haben allenthalben an dieser Vorbereitung treulich mitgearbeitet, nicht selten Schulter an Schulter mit Wiclif und mit Hus. Auch Hus sagt: necesse est, quemlibet Episcopum, et praesertim Romanum Pontificem esse Theologum. (Opp. 1715, I, 60 b.)

[1] Die Lehren Gersons hierüber (Opp. I, 7 ff.) sind nicht gerade recht deutlich, doch im ganzen nicht unrichtig. Aber höchst bedenklich und verhängnisvoll ist, was Ailli sagt, um den Sacrae Theologiae Doctores ac Juris Canonici et Civilis(!) die vox definitiva auf dem Konzil zu erobern. Quibus, et maxime Theologis, datur auctoritas praedicandi aut docendi ubique terrarum, quae non est parva auctoritas in populo Christiano, sed multo major quam unius Episcopi vel Abbatis ignorantis et solum titulati. (*Hardt* II, 325 f.)

kann, das ist die Tatsache, daß sie sich in den Kopf setzten, die kirchliche Autorität müsse die Kirche nach ihren Rezepten regieren und ihre Wissenschaft sei weit wichtiger für das Reich Gottes als die ganze Hierarchie.[1] Die Folge davon war, daß sie mit ihrem unzeitgemäßen Hineinregieren in die Kirche das Schisma, das noch kaum beendigt war, wieder ins Leben gerufen haben, und daß es nur dem Mißlingen ihrer Pläne zuzuschreiben ist, wenn dieses nicht unheilbar wurde. Solchen Despotismus haben die Gelehrten in der ganzen Geschichte der Kirche nie geübt, als auf dem Konzil zu Basel, nach der Räubersynode die beklagenswerteste von allen. Wäre ihnen damals alles geglückt, was ihnen ihre Weisheit eingab, dann hätte Luther nicht zu kommen brauchen, sie hätten sein Werk schon vor ihm getan. So verlief ihre unheilvolle Wirksamkeit für dieses Mal noch im Sand, aber die Versumpfung der Christenheit und die Verpestung der geistigen Atmosphäre, aus der die Reformation hervorging, war die traurige Folge davon.[2] Und das Beispiel der Überhebung und des Hineinpfuschens

---

[1] *Wessel*, De dignitate et potestate Eccles. (Goldast I, 563 ff.) Ubi sapiens a Papa discrepat, potius et magis est sapienti quam Papae standum aut consentiendum. c. 19. (Goldast I, 570.) Sed et omnis Ecclesia fidelium, qui (?) cognoscit rectum sermonem sapientiae, debet similiter adhaerere sapienti. . . . (Wahrscheinlich verstellt: Ecclesia debet adhaerere sapienti, qui cognoscit etc.). Plus igitur consensu sapientum Ecclesia in unitate, quam Praelatorum regimine continetur. Quia sapientum consensus efficaciter a Deo dirigitur, Praelatorum regimen saepe non ita, ut quando caeci caecos ducunt, vel deserunt, vel errare vivunt. c. 20. (Goldast I 570.) *Wesselii* propositiones (Goldast I, 572 ff.): Omnis jurisdictionalis Ecclesiastica potestas debet esse secundum arbitrium viri sapientis, prout utique vere sapiens determinabit. (Goldast I, 572. Vgl. Farrago, Wittemb. 1522, 41 b.)

[2] Unter die Samenkörner des Verderbens, die erst später reife Früchte trugen, gehört auch die Auffassung über die Bedeutung des hl. Paulus. Die Gelehrten verlangten einen besonderen Patron für sich. Diesen fanden sie an Paulus, an dem „Apostolus Paulus, Doctorum Catholicorum eximius, et caeteris audacior ad loquendum.“ Wenn dieser redet, assurgunt ei pariter omnes Doctores Catholici, et ejus concordant sententiae. (*Ailli* bei *Gerson*, Opp. I, 616. d; 617. a. b.) Daraus bildete sich die Lehre: „Sanctus Petrus dignitatem habuit universalis Praelationis, et Sanctus Paulus generalis Praedicationis; Petrus praeest Principatu, Paulus pollet Magistratu (um des Reimes willen statt Magisterio) totius Ecclesiae. In signum istarum duarum excellentiarum ponuntur ad sigillum Papalis Bullae (*Gerson*, Opp. III, 1405. b). Das läßt sich ja hören. Aber warum sagt dann die Schrift „De modis uniendi“ also: De ominoso Papae sigillo, in quo duo capita, Pauli et Petri? Sie gibt die Antwort: Et primum est Pauli, qui tamen nunquam fuit Papa, nec Episcopus (!), ipso dicente: Ego sum minimus Apostolorum, qui non sum dignus vocari Apostolus (1. Kor. 15, 9). Secundum vero est Petri, qui fuit Papa et Apostolus. Ad denotandum, quod tam necessaria sit clavis scientiae,

in die Kirche, das die Theologen gegeben hatten, weckte den Wetteifer der weltlichen Gelehrten, die mit dem Auftreten des Humanismus zu Hunderten auftauchten und neben dem Schmarotzen doch auch irgend einen geistigen Zweck erfüllen mußten. Sie nahmen ihn den Theologen aus der Hand. Und da sie sahen, daß jene an den Universitäten, auf denen sie saßen, einen sicheren Hinterhalt und ein festes Bindeglied besaßen, so gründeten auch sie allenthalben Akademien, Sodalitäten und Verbände, die alle zusammen einen neuen Stand, den Gelehrtenstand, die Gelehrtenrepublik, und allmählich eine Laienkirche, eine Gegenkirche bildeten, die letzte Vorstufe für Luthers Werk.[1]

17. Verfolgt man diese ganze verhängnisvolle Tätigkeit des Gallikanismus, dann erhält man erst eine Ahnung davon, welche Verheerung

---

et magis quam potentiae. (*Gerson*, Opp. II, 198. d. *Hardt* I, V, 137.) Das Somnium Viridarii l. 2, c. 170 (*Goldast*, Monarchia I, 178) sagt ebenfalls: Quod b. Petrus nulla ratione jurisdictionis habeat praerogativam ultra b. Paulum, probatur arguendo a stilo Romanae Curiae .... Nam in bullis Apostolicis, indulgentiis et similibus dicitur sic: De beatorum Apostolorum Petri et Pauli auctoritate confisi ..... Ex quo concluditur, quod pares sunt in potestate jurisdictionis. Ebenso *Wiclif*, De potestate Papae, ed. Loserth 75 ff. 97. 140 u. ö. Somit dient diese Hervorhebung Pauli dazu, um die Überhebung der Wissenschaft über die kirchliche Autorität zu fördern. In ebenso naiver als plumper Weise tritt das hervor in dem „Speculum aurum Papae". Da streiten Petrus und Paulus durch drei Bücher miteinander wie zwei neugebackene Doktoren des kanonischen Rechts, denen die Stellen aus dem Corpus juris und die Autoritäten der Glossatoren wie Vogelleim an allen Federn kleben. Petrus spielt jedoch eine recht armselige Rolle gegenüber der Gelehrsamkeit des Paulus. Dieser deckt ihn gehörig zu mit Zitaten aus Augustin, Gregorius, Hugo, Johannes Teutonicus, dem Hostiensis u. s. f. Sogar den „Magister Sententiarum" und den „beatus Thomas" führt er gegen ihn zu Feld (*Brown*, Fasciculus II, 84. 101), natürlich auch den Aristoteles (II, 95). Zuletzt muß sich Petrus von ihm den Kopf waschen lassen wegen seiner „rusticana aestimatio" und seiner „ruralis hebetudo" (II, 99). Aus diesem Gedankenkreis ging die maßlose Bevorzugung Pauli durch Luther hervor. Diese hatte ihren Grund nicht in der Vorliebe für seine Lehre, sondern in dem Streben, der kirchlichen Autorität die Autorität größerer Wissenschaft entgegenzusetzen. Seine Vorliebe für die Lehre Pauli, ohnehin eine erkünstelte und erzwungene Vorliebe, war nur eine Folge hiervon, und wiederum ein Mittel, um den genannten Zweck zu erreichen. Übrigens entsproß jenem Satz von Gerson noch ein weiteres Unheil. Um den Primat Petri zu verdunkeln, brachten die späteren Gallikaner (nach dem Vorgang von Wiclif a. a. O. 75) die Lehre von dem Zwillingsprimat der Apostel Petrus und Paulus in Umlauf (Veritas Concilii Burgofonte initi. 1764. II, 234 ff). Innozenz X. hat diese Lehre als häretisch verworfen (*Argentré*, Collectio III, II, 248; *Denzinger*, no. 965; ed. 10, 1091). Vgl. Aug. De *Bellis*, De S. Petri Monarchia (Roccaberti, Bibl. Pontif. IV, 529—627).

[1] Über diese Gesellschaften s. Geiger, Renaissance und Humanismus 439 ff. 577 f.

falsche theologische Grundsätze in der Kirche, in der theologischen Wissenschaft, im Denken und im Charakter der Menschen hervorrufen. Die gallikanischen Theologen — von denen Luther seinen diktatorischen Doktordünkel gelernt hat, — hatten von ihrer Wichtigkeit die ausschweifendsten Vorstellungen, leider am unrechten Platz. Da, wo der Ort dafür gewesen wäre, gingen sie leichten Herzens über ihre Verantwortung hinweg. Und es waren doch Männer unter ihnen, die nicht gewöhnliche Geister waren, Männer, denen niemand Ernst und edle Gesinnung abspricht. Aber alles verdirbt im Menschen, wo so verkehrte Prinzipien herrschen.

Diese Gallikaner flossen über von Versicherung der Treue gegen die Kirche und gegen den Apostolischen Stuhl. Es wäre ungerecht, sie alle der Unaufrichtigkeit zu zeihen. Bei vielen muß man freilich an ihrer Gesinnung zweifeln. Denn wie vertragen sich ihre Worte mit ihrem Benehmen, mit der Widersetzlichkeit gegen die Entscheidungen des Papstes, mit den allen Verboten zum Trotz immer wieder erneuten Appellationen vom Papst an das Konzil,[1] mit dem Rekurs an die weltliche Macht[2] und mit allen jenen Kniffen, die für die verlogenste und heimtückischeste aller Sekten, für den Jansenismus, die Lehrschule geworden sind? Aber es waren auch andere, edle Geister, die das Gute, ja das Beste wollten. Wie kamen diese dazu, so schlimme Wirkungen hervorzurufen? Wirkungen nicht bloß an andern, sondern an sich selber, so daß sie sich mitunter bis zu Zweifeln an der Unfehlbarkeit selbst des allgemeinen Konzils verirrten?[3] Die Ant-

---

[1] Man dürfte eine eigene Abhandlung schreiben, wollte man alle Fälle von Appellation verzeichnen, die das ganze 15. Jahrhundert ausfüllen. Die Inhaltsverzeichnisse darüber im 7., im 8. und im 9. Bande der Konziliengeschichte von Hefele-Hergenröther erschöpfen noch lange nicht die ganze Anzahl; siehe den Index zu *Roccaberti*, Bibl. Pontif. p. 30 f. Eine Sammlung französischer Akten bei *Dupuy*, Traitez des droits et libertez de l'Eglise Gallicane II, 217—253.

[2] Über diesen und die Literatur hierzu s. Kirchen-Lexikon I², 1159 ff.

[3] Welche Verwirrung das endlose Verhandeln über das Konzil und auf dem Konzil in den Geistern hervorgerufen hatte, und wie zuletzt darüber selbst nicht bloß der Glaube an die Kirche, sondern sogar der Begriff Kirche entschwunden war, das zeigt die Abhandlung von Courtecuisse. In einer Untersuchung, die an Verworrenheit nichts zu wünschen übrig läßt, sagt er u. a., man könne schon zugeben, daß das allgemeine Konzil nicht unfehlbar sei, wenn man nur nicht voraussetze, daß gar niemand auf dem Konzil sei, der einem irrigen Beschluß widerspreche. Quia, sicut fides catholica potest remanere in unico supposito (— ein damals sehr beliebter Satz s. S. 374 ff. 379), ut tempore passionis Salvatoris nostri remansit in sola Beata Virgine Maria matre Christi, sic etiam fides Concilii Generalis potest remanere in uno aut duobis suppositis, et residua pars potest errare

wort ist bald gegeben. Sie wollten die Kirche reformieren auf ihre eigene bessere Einsicht hin, nicht nach kirchlichen Prinzipien, sondern nach ihrer wissenschaftlichen Autorität; sie wollten ihr den Sieg über die Zeitübel verschaffen ohne sie, ja gegen sie; sie wollten sie retten, wie man einen Besinnungslosen aus dem brennenden Hause trägt, selbst wenn er sich dagegen wehrt. Sie setzten sich an die Stelle der Kirche.

Das große Unrecht des Gallikanismus besteht darin, daß er sich an der Lehre und an der Autorität der Kirche vergriff. Darum schlug alles, was er für sie tat, zu ihrem Schaden und zu seiner Unehre aus.

Noch größeres Unrecht beging er dadurch, daß er diese seine falschen Grundsätze in die kirchliche Praxis übertrug, und zwar in die öffentlich-

---

(*Gerson* Opp. I, 898 b.). Kein Wunder, daß er auf Grund solcher Voraussetzungen zu einem Skeptizismus kommt, den er wohl von Occam gelernt hat. Capiat quilibet modum, qui sibi probabilior et securior videtur. Mihi autem videtur, quod rationes probantes, quod Concilium Generale possit errare, sunt valde fortes seu difficiles. Er findet weder in der Schrift noch in der ratio naturalis einen Beweis für die Unfehlbarkeit des Konzils. Quare difficile mihi videtur ostendere, qualiter potest concludi et in quo possit fundari, quod Concilium Generale non possit errare. Non tamen assero, quod possit errare. (*Gerson* I, 898. c. d.) Noch schlimmer ist, was Ailli lehrt (s. ausführlich *Salembier*, Petrus de Alliaco, 252 ff. Tschackert, Peter von Ailli, 28 f.): Probabiliter respondent aliqui, quod Concilium Generale potest contra fidem errare, imo de facto sic aliquando erravit sicut per multa (!) exempla ostendunt, et specialiter per Synodum Ephesinam (die Räubersynode!) (*Gerson*, Opp. I, 691 a). Licet Concilium Pisanum probabiliter (?) credatur repraesentasse universalem Ecclesiam et vices ejus gessisse, quae Spiritu Sancto regitur et errare non poterit, tamen propter hoc non est necessario concludendum, quod illud concilium errare non potuerit. Das ist doch zweifellos ein Widerspruch. Aber der Grund dafür ergibt sich sofort. Ailli gibt eben nicht zu, daß das allgemeine Konzil die Gesamtkirche vertritt. Denn er fährt also fort: Cum plura priora Concilia fuerint generalia reputata, quae errasse leguntur. Nam secundum quosdam magnos Doctores Generale Concilium potest errare non solum in facto, sed etiam in jure, et, quod magis est, in fide. Quia sola universalis Ecclesia hoc habet privilegium, quod in fide errare non potest (*Hardt* II, 201). Wenn aber das Konzil, das die ganze hierarchische Kirche vertritt, irren kann, da es nur ein Teil der allgemeinen Kirche ist, so folgt daraus, daß die Irrtumslosigkeit der allgemeinen Kirche zusteht, nicht insofern sie durch das hierarchische Lehramt geleitet wird, sondern insofern sie die Gesamtheit aller Gläubigen ist. Offenbar liegt hier bereits die Idee eines allgemeinen gleichen Laienpriestertums zu Grunde, ganz entsprechend dem Nominalismus Aillis, ohne daß ihm wohl selber die ganze Tragweite seiner Auffassung klar gewesen wäre. Das alles tritt in größerer Klarheit bei Wessel und bei Wesel hervor, die hier beide den nominalistischen Standpunkt in voller Konsequenz vertreten.

rechtliche Praxis. Falsche Lehren, wenn sie bloß hinter den Wänden der Hörsäle oder auf dem Papier vorgetragen werden, gehen nie ohne Schaden ab; dürfen sie aber ungestraft in die Tat umgesetzt werden, und zwar so oft und so lange, und so rücksichtslos, und von so vielen und so angesehenen Männern, wie in der ganzen ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, dann muß das Volk verwirrt werden.

Darum war das größte Unheil, das der Gallikanismus anrichtete, ein wahres Verbrechen gegen das christliche Volk dies, daß er seine verderblichen Lehren und Praktiken unter die Gläubigen selbst warf. Darin frevelte er mehr als Occam, der wenigstens nur für die Kreise der Gelehrten schrieb. Durch eine mehr als halbhundertjährige Tätigkeit wurde jetzt die öffentliche Meinung derart verdorben, daß man sich nur darüber wundern kann, wie die Massen noch immer an der Kirche festhielten. Sicher haben die Gallikaner unter dem gläubigen Volk größeren Schaden angerichtet als die Lollharden und die Hussiten. Das gräßliche Schelten der Ketzer gegen Kirche und Klerus, und die fürchterlichen Greuel gegen die Geistlichen und die Ordensleute dienten eher dazu, die Anhänglichkeit an die Kirche zu mehren. Wenn aber die Theologen selbst die göttliche Einsetzung des Primats bestritten, wenn sie den Konzilien die Unfehlbarkeit absprachen, wenn sie behaupteten, die Kirche könne so vollständig abirren oder untergehen, daß sie höchstens in ein paar frommen Weiblein oder in einigen unmündigen Kindern fortbestehe, dann versteht man, daß sich der Christenheit eine wahre Verzweiflung an der Kirche bemächtigte,[1] daß sie an der Verheißung Christi und am

---

[1] Ailli selbst ist ein Zeuge für die völlige Hilf- und Ratlosigkeit, in die seine Lehren die Gläubigen führen muß. Si vero tota Christianitas esset sic depravata, — (dieser Satz ist durch die Constitutio Auctorum fidei als häretisch verurteilt: s. *Denzinger*, no. 1364; ed. 10, 1501) — quod soli haeretici haberent potentiam, et quod soli pauci simplices et pauperes manerent in fide — (ganz ebenso Wiclif, Latein. Streitschriften, Buddensieg, 620) — et reputarent (jene wenigen Gläubigen!) Concilium Generale errare, nec possent se humano consilio aut auxilio tueri vel defendere, non restaret aliud, nisi se divinae gratiae committere, et illam injuriam patienter tolerare cum gemitu, tristitia et dolore. (*Gerson*, Opp. I, 689. b.) Ailli hat das wörtlich aus Occam entnommen, der ebenfalls sagt: Si vero Christianitas tantum esset pravitate infecta haeretica, quod Papa et Cardinales et Praelati et Clerici et Principes et potentes essent haeretici, et soli pauci simplices et pauperes in fide manerent catholica, et Concilium reputatum generale contra fidem erraret, aliud non restaret fidelibus quam dolor et gemitus. (*Occam*, Dial. I, l. 5, c. 28. II, 497, 58.) Das heißt aber doch nicht bloß am Konzil, sondern an der Kirche selber verzweifeln. Auf der einen Seite die Häretiker, die voll-

Beistand des Heiligen Geistes irre, und daß sie an allem Glauben satt bis über den Hals hinauf wurden.[1].

Da begreift sich der allgemeine Abfall in der Reformation leicht. Das Volk war müde der Kirche und müde der ewigen Kämpfe, es glaubte weder der Kirche mehr, die von den gallikanischen Theologen so unverantwortlich war in den Kot gezogen worden, noch auch den Theologen, die es mehr oder minder mit jenen gallikanischen Streitern in einen Topf zusammenwarf.

18. Wir sehen das an Luther, der in dieser öffentlichen Meinung groß gezogen war. Luther lernte vom Gallikanismus eine gründliche Verachtung der Kirche und eine ebenso tiefe Verachtung der Theologie, und damit des von ihr gelehrten Glaubens zugleich. Diese Übel waren schlimmer als alle einzelnen Sätze, die er vom Gallikanismus oder von sonstwoher übernahm und bis zum äußersten ausbildete.[2]

---

ständig die Oberhand haben, auf der andern das allgemeine Konzil, das ebenfalls irrt, in der Mitte einige wenige arme, einfältige Gläubige, die behaupten, das allgemeine Konzil lehre falsch. Hier haben wir das Luthertum vor Luther: Die Kirche im allgemeinen Verfall und Irrtum, und die Gläubigen selber Richter über den Glauben und über das allgemeine Konzil. Sehr richtig sagt Tschackert (Ailli, 27): Ist das nicht die Sprache eines Wiclif oder Hus?

[1] Wie satt das Volk der Zustände war, die von den Gallikanern geschaffen waren, das zeigt die Frage, die sich nach dem Zeugnis des Bischofs von Meaux vielfach erhob: Eritne unquam finis Conciliorum Generalium? Die Antwort, die das Volk zu hören bekam, machte die Stimmung schwerlich besser: Licet taediosum sit, medicinam crebro recipere, tamen medicina utendum est, quamdiu durat et invalescit morbus. Ja, aber wer machte die Krankheit so arg? Natürlich sagte das Volk wie der Bischof selbst: O utinam esset aliqua promptior medicina aut aliud facile remedium et magis accommodum, quam generale Concilium! (*Raynaldus*, 1441. no. 12.)

[2] Luther hatte übrigens nach dem, was das 15. Jahrhundert an Geringschätzung gegen die kirchliche Autorität geleistet hatte, auf diesem Gebiet nicht mehr viel zu leisten. Zumal waren es die Deutschen, die den Mund weit auftaten, wenn es galt, hier etwas Kräftiges zu leisten. Von Männern wie Gregor von Heimburg, der sich nicht scheut, den Kardinal Cusa mit Esel zu betiteln, soll gar nicht die Rede sein. Aber auch bessere Leute, wie Mathias Döring, glaubten, ihren Reformeifer durch maßloses Ausmalen der Übelstände und durch ebenso zügelloses Donnern gegen die angeblich jedem Verständnis für die Zeitbedürfnisse und jedem Versuch zu einer Besserung unzugängliche kirchliche Obrigkeit Ausdruck geben zu müssen. Die Leute meinten es gut, sie begriffen aber nicht, daß sie damit alle Achtung vor der Autorität, alles Vertrauen auf deren guten Willen und alle Hoffnung auf die Möglichkeit einer Besserung untergruben. Die Folgen davon waren die gleichen, wie sie später durch die bittere Wut der Jansenisten, durch die bissige Frivolität der Aufklärer und durch die unüberlegten Vorwürfe der Reformer gezeitigt wurden. Welchen Eindruck mußte es auf Luther und Hunderte seines Gleichen

Man kann auf diesen Punkt nicht oft und ernst genug aufmerksam machen. Noch immer, nach vielen Jahrhunderten, gibt es unter den Katholiken Freniker, die da meinen, wenn der Protestantismus nur diese oder jene Sätze preisgäbe, und von uns diese oder jene annähme, dann wäre die Einigung bald vollzogen. Darum kommen sie trotz aller Mißerfolge vergangener Zeiten immer wieder auf den Versuch zurück, einen Ausgleich, wie sie das nennen, herzustellen, indem sie den Protestanten den einen Teil der sogenannten Unterscheidungslehren in einem günstigeren Lichte darstellen, den anderen, der ihnen zu viel Anstoß bereitet, verwässern oder auch ganz verschleiern. Sie meinen, wenn sie auf diesem Weg wohlmeinende Protestanten nur einmal zur Kirche herübergezogen und dazu gebracht hätten, daß sie sich jene katholischen Lehren, gegen die sie die größten Vorurteile hegen, näher ansehen, werde sich das weitere von selbst ergeben. Das mag ja manchmal zutreffen, meist aber ist es vergebene Mühe. Denn das, was die echten Schüler Luthers von den Katholiken trennt, ist nicht eine größere oder geringere Zahl von einzelnen Lehrsätzen, sondern die vollständige und grundsätzliche Verwerfung der Kirche als Autorität. Deshalb sind sie zum voraus Gegner jedes katholischen Lehrsatzes, noch ehe sie ihn kennen gelernt haben, weil er unter dem Schutz der kirchlichen Autorität steht, und deshalb treten sie der katholischen Theo-

---

machen, wenn der nicht bloß durch seine Gelehrsamkeit, sondern auch durch sein strenges Leben hochangesehene Jakob von Jüterbogk unter anderm sagt: Quomodo filius Ecclesiae censeri potest (der Papst), qui matri suae obedire contemnit, et quem Ecclesia corrigere pro suis excessibus non potest? Et si non filius Ecclesiae, quomodo erit haeres promissionum Ecclesiae per Christum factae? (*Jacob. de Paradiso*, Collectum de 7 statibus Ecclae. *Goldast*, Monarchia II, 1571, 46 ff. *Brown*, Fasciculus II, 107). Si igitur exit Papa has regulas Christi, jam induit personam hominis aut bestiae. Inde est, quod si contraria Christo jubet, in peccatis dico mortalibus (wo es sich um schwer sündhafte Dinge handelt, zunächst um den Widerstand gegen das Konzil!), hic non agit ut Papa, sed ut bestia, ratione non participans. Igitur non est inobediens censendus, qui ei in talibus non obtemperat. (Jac. de *Paradiso*, De 7 statibus. *Goldast*, Monarchia II, 1573, 10. *Brown* II, 108.) In Paris wagte sich Jean Lallier im Jahre 1486 zum Doctorat zu melden mit der Leugnung des Primates für Petrus und die römische Kirche und mit Sätzen wie: Si vultis, quod ego loquar de Summo Pontifice, ego vastabo eum. Und von den Kirchengesetzen sagt er: C'était de la plaisanterie (truphae), et il en faisait cas tout autant que de paille; les Evêques et autres Prélats ont détruit l'Eglise par leurs vaverferies". (*Argentré*, Collectio judiciorum, I, II, 308 ff. *Feret*, La faculté de Théologie de Paris. Moyen-âge IV, 124 ff.) Zuletzt sagt Wesel: Contemno Papam, Ecclesiam, Concilia (*Brown*, Fasciculus I, 326).

logie nur mit Mißtrauen entgegen, selbst wo sie die Person des Theologen achten, weil sie die Gebundenheit durch die Kirche, wie sie sagen, verabscheuen.

Solange sie diese Gesinnung nicht preisgegeben haben, bleiben sie Protestanten, auch wenn sie alle einzelnen katholischen Lehren annähmen. Diesen Zug, der das Fundament und den Geist des Protestantismus ausmacht, hat *Luther vom Gallikanismus gelernt* und auf das Luthertum vererbt. Der Gallikanismus hat mit der Autorität der Kirche nur gespielt. Er wollte sie nicht gänzlich preisgeben, denn er konnte sie auch wieder zu seinen Gunsten brauchen. Er wollte nur sich selber das Joch der Unterwerfung unter sie erleichtern. Deshalb schuf er sich echt nominalistisch *Autoritäten in beliebiger Zahl*, jede unabhängig von der andern, und zuletzt alle abhängig vom Belieben des einzelnen, Konzil, Papst, Bischöfe, die allgemeine Kirche, König, Parlament, die gallikanischen Freiheiten. So konnte er von einer Autorität zur andern flüchten und sich jeder erwehren, ohne eine einzige zu leugnen. Ein unwürdiges Spiel, das nur dazu diente, *jede Autorität lächerlich und verächtlich* zu machen. Luther fand dieses Spiel verächtlich, und machte darum dem Gallikanismus gegenüber ebenso Ernst wie gegen den Nominalismus. Daher jener Grundzug der Auflehnung gegen jede geistige Autorität, der den eigentlichen Geist des Luthertums ausmacht. Er ist gewiß aufs tiefste zu beklagen, aber ehrenwerter als der Geist des Gallikanismus.

19. Das waren aber noch nicht die letzten Schlußfolgerungen, die das Luthertum aus dem Gallikanismus zog. Die Gallikaner meinten, die Autorität der Kirche immerhin noch aufrecht erhalten zu können, obschon sie jedes greifbare *Subjekt*, an dem diese Autorität hätte haften können, beseitigt hatten. Es ist aber klar, daß eine Autorität, die nur am allgemeinen Begriff der Kirche haftet, *keine Autorität* im strengen Sinn des Wortes ist. Deshalb ergab sich mit Naturnotwendigkeit aus dem gallikanischen System ebenso *die Verwerfung des Autoritätsprinzips*, wie aus den Prinzipien des sozialdemokratischen Zukunftstaates. War aber dieses hinweggeschafft, so fiel auch jede Anwendung der *Kirchengewalt*, die gesetzgeberische, die richterliche, die Straf- und Zwangsgewalt. Dafür hatte Marsilius von Padua Luther bereits den Weg gewiesen. Die Gallikaner selbst konnten sich zuletzt dieser Konsequenz nicht mehr entziehen. Die Sätze, welche die Synode von Pistoja aufstellte, sind nur die folgerichtige Anwendung des gallikanischen Grundgedankens. Diesem zufolge hat Gott die Gewalt der Kirche gegeben; diese teilt ihre Gewalt den Hirten mit, damit diese *als ihre Diener* davon zum Heil

der Seelen Gebrauch machen.[1] Somit ist es ein Mißbrauch der Kirchengewalt, wenn die Hirten durch Gebote und Zwangsmaßregeln äußerliche Handlungen auferlegen und äußerliche Unterwerfung erzielen wollen. Alles Recht, das sie besitzen, beschränkt sich dann auf Belehrung und Zureden. Die Autorität besteht unter diesen Voraussetzungen einzig in der moralischen Einwirkung auf das Herz.[2] An ein äußerliches, d. h. an ein von dem freien Willen der Gläubigen unabhängiges, an ein nicht durch sie übertragenes und nicht von ihrer Zustimmung bedingtes Recht, und demzufolge an eine Pflicht der Unterwerfung unter eine überlegene Macht kann hier nicht gedacht werden.

Und das gilt dann nicht mehr bloß in foro externo, in rein rechtlichen Dingen, sondern auch in foro interno, soweit es sich um sittliche und religiöse Vorgänge im Gewissen handelt. Der Sazerdotalismus, wie sich in neuester Zeit George Tyrrell ausdrückt, d. h. jene Grundlehre der katholischen Kirche, daß die Gewalt über die Seelen durch Gott selbst unmittelbar von oben gegeben wird, fällt dann gleichfalls als unmöglich hinweg. Auch die rein geistliche Gewalt ist unter dieser Voraussetzung, um mit dem eben genannten Schriftsteller zu reden, ein soziologisches Ergebnis, sie ist nur der Ausfluß aus dem innerlichen geistigen Leben der Gesamtheit, der Kollektivbegriff, die einheitliche Zusammenfassung der allgemeinen christlichen Volksseele. Das sind moderne Ausdrücke und deutlichere Umschreibungen für das, was Luther mehr oder minder unklar unter dem Ausdruck des allgemeinen Priestertums aus den Grundsätzen des Gallikanismus ableitete. Alle geistige Gewalt ruhte jetzt unterschiedslos in der Gesamtheit. Die ganze Lehre von der Schlüsselgewalt wurde inhaltsleer, das Bußsakrament, selbst wo es dem Namen nach eine Scheinexistenz fortfristete, wurde bedeutungslos, da ihm der Charakter des Gerichtes und die amtliche Lossprechung in der Gewalt Gottes fehlte. Von einer Lehrentscheidung und von Unfehlbarkeit der Kirche konnte schon gar keine Rede mehr sein, denn mehr als alle einzelnen zusammen oder sicherer konnte auch die Gemeinschaft nichts wissen. Wo aber keine Autorität, keine Gebote und keine Gesetze, da besteht unbedingte Freiheit.

---

[1] Autorem fidei, propos. 2. (*Denzinger*, Enchiridion 1365. ed. 10, 1502.)

[2] Ebda. prop. 4. 5. (*Denzinger* 1367 f. 10, 1504 f. Beide Sätze sind als häretisch verworfen. Im Geiste der Gallikaner sagt Luther: In toto novo Testamento non sunt praecepta urgentia, sed tantum exhortationes et obsecrationes, nec Christus nec Apostoli quenquam unquam coegerunt, et Spiritus Sanctus vocatur in hoc Spiritus Paracletus, ut exhortetur (Weim. VII, 760, 5; Opp. var. arg. V. 367).

Und wo keine höhere Macht, da sind alle einander gleich. Die Unterschiede von Klerus und von Laien, von Vorgesetzten und von Untergebenen fallen hinweg, der Multitudinismus, oder, um modern zu sprechen, das demokratische Prinzip ist folgerichtig durchgeführt, die Kirche ist aufgelöst in lauter Nummern, Sandkörner, Monaden, die alle an Wert einander vollkommen gleich sind.

Das sind die Ergebnisse des nominalistischen Gallikanismus, wenn die Logik der Tatsachen ihre unerbittlichen Schlüsse aus ihm zieht.

Gerade in den zuletzt besprochenen Sätzen zeigen sich aber bereits die Einwirkungen einer anderen Gedankenrichtung, die dem Nominalismus vollständig fremd gegenüber steht, d. h. der realistischen.

20. Man würde nämlich, wie bereits gesagt, den Gallikanismus nicht nach seinem ganzen Wesen fassen, wenn man nicht auch dem Realismus in seinem Schoß Beachtung schenkte. Dieser machte sich bei den einen mehr, bei den andern weniger geltend, bei manchen in einem Grade, daß er mit dem Nominalismus Hand in Hand ging, fast ganz wie bei Luther.

Die Verwirrung zeigt sich schon in der Formel, in der manche Gallikaner die Grundlehre ihres Systems aussprachen, in dem Satz, Christus habe die Fülle der Kirchengewalt nicht dem Petrus oder doch gewiß nicht seinen Nachfolgern, sondern der ganzen Kirche unmittelbar übertragen.[1]

Diese Worte kann freilich auch ein Nominalist in den Mund nehmen, wenigstens ein Nominalist nach neuerem Zuschnitt, d. h. ein Positivist, der ja immer auch ein Stück vom Realisten an sich hat. Denn die Entwickelungslehre, auf die unsere Positivisten schwören, haben wir vom

[1] Auf diesem Gedanken beruhen alle Beweise der Gallikaner für ihre Behauptungen von der unmittelbar göttlichen Einsetzung und von der absoluten Notwendigkeit der Konzilien. Darauf stützen sie auch den Satz, daß die allgemeinen Konzilien die höchste Gewalt in der Kirche darstellen, nicht vermöge des Anschlusses an den Primat, sondern in Überordnung über diesen, insofern sie nämlich die Gesamtkirche vertreten. Aus dieser Vorstellung gehen die Worte hervor, welche die Kardinäle Benedikts XIII. an diesen richten: Notum est cunctis fidelibus, et maxime in divina et canonica Lege peritis, quod unitati Ecclesiae, quam universale Concilium repraesentat, potestas a Christo tradita est, ex qua etiam in verum Romanum et indubitatum Pontificem, si in fide erret, schisma faciat, vel alias adversus veritatem Evangelii moliatur, potestatem habet .... (*Mansi* XXVII, 210 b.) Damit ist das Konzil seines hierarchischen Charakters entkleidet und zur bloßen Repräsentanz, zum Parlament herabgewürdigt. Die Verirrungen von Occam und von Cusa, und selbst die Schrullen von Courtecuisse sind dann im Grunde selbstverständlich.

Realismus entlehnt. Darum treffen wir unter ihnen nicht wenige, die sich die Entstehung der Kirche so vorstellen, als ob sich nach und nach unter dem Einfluß der Zeitideen und der geschichtlichen Verhältnisse eine solche Menge Gleichdenkender zusammengefunden habe, daß daraus ganz von selbst eine Gemeinde entstanden sei.

Unsere heutigen positivistischen Religionsphilosophen und Evangelienkritiker glauben damit den Gedanken an eine übernatürliche Entstehung des Christentums entbehrlich gemacht zu haben. Deshalb ihre Vorliebe für diese Erklärung. Eine derartige Vorstellung dürfen wir aber bei dem älteren Nominalismus nicht voraussetzen. An einer göttlichen Stiftung hielt jene Zeit doch allgemein fest.

Die Frage konnte also dann nur sein, ob Christus dem Petrus und den Aposteln unter ihm unmittelbar alle Gewalt und alle Rechte übertragen habe, mit dem Auftrag, sich eine Kirche zu schaffen, über die sie ihre Gewalt ausüben, der sie die ihnen verliehenen Rechte nach dem Maße seiner Anordnung mitteilen sollten, oder ob Christus nur deshalb den Aposteln vorläufig alle Gewalt verliehen habe, weil sie für den Anfang die einzigen Bestandteile seiner Kirche waren und weil er damals noch keine anderen Glieder der Kirche vor sich hatte. Im ersten Fall, der sicher durch das Evangelium als der allein zulässige bezeugt wird, hat Christus den Aposteln alle Gewalt gegeben als Häuptern der Kirche. Im zweiten Fall, den die Gallikaner als wirklich annahmen, sprach Christus zu den Aposteln nur als Gliedern der Kirche und als Vertretern der Gesamtheit.

In dieser Darstellung haben wir bereits den Realismus in voller Blüte, denn dann besteht das Allgemeine nicht bloß als Idee, sondern als wirklich und als lebendig, ehe es tatsächlich in die Erscheinung getreten und äußerlich in die Wirklichkeit übersetzt ist.

Daß dies die Auffassung des Gallikanismus ist, das ergibt sich aus der Anwendung, die Gerson von einer bekannten Stelle des hl. Augustinus machte, indem er ihn sagen läßt, Christus habe die Schlüssel nicht dem einen, sondern der Einheit gegeben.[1] Hier hat Gerson, ganz abgesehen davon, daß er schon den Wortlaut ein wenig zu seinen Gunsten

---

[1] Fundatur praedicta potestas ecclesiastica jurisdictionis in unitate vel unione (das klingt an die moderne Auffassung von einer freien Gemeindeverfassung an!) tali, quemadmodum notasse videtur elevatus Augustinus, dum dicit, quod claves Ecclesiae datae sunt universitati. Verumtamen hoc non impedit, quin datae sint Petro tamquam monarchae, legitimisque successoribus suis, principalius tamen Ecclesiae (*Gerson*, Opp. II, 231 d; *Hardt* VI, 89). Mit Ausnahme der drei

umbiegt,[1] ganz entschieden den Sinn des hl. Augustinus ins gerade Gegenteil umgekehrt. Augustinus lehrt hier wie immer, ganz im Geist der katholischen Lehre,[2] daß Petrus als Verkörperung, als Haupt der Kirche aufzufassen ist, denn er sagt, daß er bei dieser Gelegenheit allein die ganze Kirche in seiner Person darstellt, und daß deshalb die Gesamtheit empfing, was dem einen gegeben wurde. Der Kirche wurde also mittelbar zuteil, was Christus unmittelbar dem Petrus gab, und die Gemeinschaft erhielt die Gewalt durch den einen. Gerson will aber aus den Worten herauslesen, die Gemeinschaft habe zunächst die Schlüssel von Christus erhalten, nur habe sie ihr der Herr durch die Vermittelung oder durch den Dienst des Petrus übersandt. Dieser Auslegung zufolge ist Petrus so gut wie von der Kirche losgelöst, der Herr hat die Allgemeinheit im Auge, Petrus ist nur ein Dienstmann, der die Geschäfte zwischen Christus und dessen Kirche vermittelt.

Und es hilft uns schwerlich aus dieser Auffassung heraus, wenn die Gallikaner sich dagegen verwahren mit der Erklärung, daß sie ja doch

---

letzten Worte ginge das alles an. Aber der Irrtum, der in diesem Zusatz steckt, tritt später hervor in den Worten: Propter ea loquitur Augustinus cum aliis quibusdam, quod claves Ecclesiae datae sunt non uni, sed unitati (*Gerson* II, 243 b. *Hardt* VI, 111). Das stimmt sehr zu den Worten von Hus: Unde cum Christus dicit Petro „Tibi dabo claves regni coelorum“, ... in persona Petri dixit toti Ecclesiae militanti, non quod quaelibet persona illius Ecclesiae indifferenter habeat illas claves, sed quod tota illa Ecclesia secundum singulas ejus partes ad hoc habiles habeat illas claves. (Opp. 1715. I. 266 a.). Ebenso sagt Wessel: Has claves post resurrectionem non uni, sed unitati donavit. (Farrago, 112 b.). Hierbei ist zu beachten, daß sich Wessel bei dieser Ausführung auf Thomas von Courcelles, einen Hauptstimmführer der Basler, beruft, zum ausdrücklichen Zeugnis dafür, daß deren Grundsätze ihre Früchte in weiteren Kreisen getragen haben.

[1] Augustin sagt: Inter hos (Apostolos) pene ubique solus Petrus totius Ecclesiae meruit gestare personam (er sagt nicht wie die Gallikaner: repraesentare Ecclesiam). Propter ipsam personam, quam totius Ecclesiae solus gestabat (weil er allein die ganze Kirche personifizierte, verkörperte, in sich zusammenfaßte, nicht bloß vertrat), audire meruit: Tibi dabo claves regni coelorum. Has enim claves non homo unus (nicht Petrus als Einzelperson), sed unitas (Petrus als Verkörperung) accepit Ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis Ecclesiae figuram gessit (Sermo 295, 2. V, 1194 f.) s. Hieremias a *Bennettis*, Vindiciae I, 46 ff.

[2] Hierüber Weiß, Lutherpsychologie [2], 252. Dort sind die Aussprüche der ältesten Kämpfer gegen Luther angeführt. Denn dieser hat zu Anfang die eben besprochene Lehre der Gallikaner auch zu der seinigen gemacht, freilich nur zu Anfang.

gewiß die Rechte des Apoſtoliſchen Stuhles nicht beeinträchtigen wollen.[1] Denn gerade indem ſie von dieſem reden, erwecken ſie mehr als je unſeren Verdacht, daß ſie ſich — wir ſagen nicht uns — durch ihren Realismus ſelber täuſchen. Unterſcheiden ſie doch auch hier wieder zwiſchen dem Apoſtoliſchen Stuhl und dem, der darauf ſitzt,[2] alſo zwiſchen

---

[1] Wir nehmen natürlich ſo radikale Leute wie Andreas Escobar von Randuf nicht als Beiſpiel für die übrigen. Dieſer verlangt, daß während des Konzils die Gewalt des Papſtes ſuspendiert werde, daß er auf dem Konzil zwar zuerſt ſeine Stimme abgebe, aber nicht den Vorſitz führe, daß er nicht gekrönt werde, ſolang er nicht die Oberhoheit des Konzils beſchwöre u. dgl. m. Das heißt Ernſt machen mit den Basler Grundſätzen. (S. *Haller*, Concilium Basiliense I, 215 f.)

[2] Die Unterſcheidung findet ſich ſchon bei Auxilius (Infensor et defensor, c. 18. *Migne*, P. L. CXXIX, 1089. a.) Sie ſpielt eine beſonders große Rolle in dem Kampf der Pariſer Univerſität gegen Johannes de Monteſono (*Argentré*, Collectio judiciorum I, II, 61—151; *Denifle*, Chartular. III, 486 ff.; *Gerson*, Opp. I, 693 ff.; Natal. *Alexander*, 1789. XV, 234 ff.; *Férat*, La faculté de théologie de Paris. Moyen-âge III, 152 ff.). Dieſer hatte in ſeiner Appellation gegen die Univerſität behauptet: Solius sedis apostolicae est declarare, damnare et reprobare. Dagegen befand ſich Ailli, der die Sache der Univerſität vor Clemens VII. in Avignon führte, in nicht geringer Verlegenheit. Das allein ſchon ſei eine Häreſie, meinte er, die hinreiche, ihn zu verurteilen. Denn was ſoll der Apoſtoliſche Stuhl ſein? Entweder die allgemeine Kirche, oder irgend ein allgemeines Kollegium (!), das die allgemeine Kirche vertrete, oder die römiſche Partikularkirche, der der römiſche Biſchof vorſitze; et ideo ipse et sedes apostolica non sunt idem, sicut non idem sunt sedes et sedens (*Argentré*, I, II, 84.) In der unglücklichen Ausgabe Gerſons von Dupin iſt die ganze Verhandlung höchſt unvollſtändig mitgeteilt. Ausführlich hierüber die Abhandlung bei Nat. Alexander 1789. XVI, 416 ff. Kurz bei *Bossuet*, Defensio declarationis Gallicanae. l. 6. c. 20. Amstelod. 1745, I, 511). Mit dieſer Unterſcheidung, die ihnen ſelbſtverſtändlich Hus nachſprach (nec Papa est illa sedes sive ecclesia, nec Papa cum Cardinalibus, 1715. I, 295 b.), glaubten ſich die Gallikaner immer wieder aus allen Schwierigkeiten retten zu können. Sie machten aber die Sache gerade dadurch ſchwierig und verworren, daß ſie die einfache Sachlage nicht zugeben wollten. Denn an ſich iſt dieſe ſo klar, daß ſie ein Kind faſſen kann. Daß das Amt und der Inhaber des Amtes zwei verſchiedene Dinge ſind, liegt auf der Hand. Nicht alles, was der Inhaber tut, tut er im Amt. Wenn der König zu Tiſch oder auf die Jagd geht, geht nicht das Königtum zu Tiſch. Wenn aber der König von ſeiner königlichen Gewalt Gebrauch macht, dann iſt er und der Thron ein und dasſelbe. Niemand fällt es ein, wenn er ein Todesurteil beſtätigt hat, von ihm an den Thron zu appellieren. Und ſo iſt auch der Papſt und der Apoſtoliſche Stuhl ein und dasſelbe, ſo oft der Papſt von ſeiner apoſtoliſchen Vollgewalt Gebrauch macht. Durch die Entſcheidung des Vatikans „cum ex cathedra loquitur", iſt aller Verwirrung ein Ende gemacht. (S. über die Kontroverſe Hier. a *Bennettis*, Vindiciae I, 7 ff.; *Ballerini*, De vi ac ratione primatus c. 4, § 5. *Migne*, Cursus theolog. III, 1151 ff. *Zaccaria*, Antifebronius vindicatus, diss. 5, c. 3. *Migne*, XXVII, 825 ff.)

dem idealen Papsttum und dem jeweiligen Träger, zwischen der Idee der obersten Kirchengewalt nnd deren Verwirklichung in einer bestimmten Person. Und wenn sie dann vollends nur dem Apostolischen Stuhl die oberste Gewalt oder die Unfehlbarkeit zugestehen, nicht aber dem Inhaber des Stuhles, dann ist klar, daß sie damit jeder wirklichen Entscheidung und einer ernstlichen Unterwerfung in jedem einzelnen Fall auszuweichen suchen. Es ist daher sicher nicht so zufällig, daß je länger je mehr beim Gallikanismus und bei all seinen Nachfolgern, den Jansenisten, den Febronianern, den Josephinisten und den späteren Liberalen, die abstrakten Worte Kurie, römischer Hof, Rom u. dgl. statt des Wortes Papst in Übung kommen. Das hat einen doppelten Vorteil. Auf der einen Seite kann man seiner Erbitterung in den heftigsten Worten Luft machen, ohne daß man sich den Vorwurf gefallen zu lassen brauchte, man habe wider die geziemende Ehrfurcht gegen den Papst gefehlt. Und auf der andern Seite kann man alle Ausdrücke der Ehrerbietigkeit und alle Versicherungen der Unterwürfigkeit aussprechen und gleichwohl gegen den Träger der obersten Gewalt die schärfste Kritik üben und mit Geringschätzung über seine Aussprüche hinweggehen.[1]

21. Wirkt nun aber der Realismus schon verderblich, wenn man unter seinem Einfluß die Geschichte und die geschichtliche Erscheinung der Kirche betrachtet, so äußert er geradezu zerstörende Wirkungen, wenn man nach seinen Grundsätzen das Wesen der Kirche selber darstellt. Und auch das hat der Gallikanismus in seinen schroffsten Auswüchsen getan.

Es war schon dies bedenklich genug, wenn die Gallikaner die römische Kirche und die Kirche von Rom so strenge schieden,[2] und dieser nur unter

[1] Ein Beispiel hierfür bietet das Speculum aureum, das schon mit den Worten beginnt: sicque tota Romana Curia a planta pedis usque ad verticem capitis patenter excaecata erroribus, ipsa errorum suorum veneno inebriavit omnes fere mundi partes. *Brown*, Fasciculus II, 63.

[2] Die Unterscheidung zwischen der Ecclesia Romana universalis sive catholica, und der Ecclesia Romana particularis scheint Occam wenn nicht eingeführt, so doch eingebürgert zu haben. Seitdem tritt sie bei den Gallikanern und ihren Gesinnungsgenossen stets im entscheidenden Augenblick hervor, wenn es sich darum handelt, die Abhängigkeit des Papstes von der allgemeinen Kirche oder vom Konzil zu behaupten. So fängt z. B. der Verfasser der Schrift De modis uniendi, Occams treuester Geisteserbe, seine Abhandlung schon gleich mit dieser Unterscheidung an (Hardt I, V, 69; Gerson Opp. II, 162). Bei dieser Auffassung wird der Papst zum einfachen Bischof von Rom herabgesetzt; sein Primat ist da nur ein primatus honoris, durch den er primus inter pares ist, aber nicht Haupt der ganzen Kirche (Wiclif, De pot. Papae 236. 271. 300). Dann ist es selbstverständlich, daß man sagt, die allgemeine Kirche könnte auch ohne die römische Partikularkirche bestehen. So Ailli (Gerson, Opp. I, 692 a.).

der Bedingung und auf so lange Gehorsam zusagten, als sie mit der römischen, d. h. der allgemeinen Kirche, in Einklang bliebe. Denn damit war der Bischof von Rom zu einem einfachen Bischof herabgesetzt, vielleicht zum ersten der Bischöfe, aber jedenfalls zu einem Bischofe wie die übrigen alle. Jedoch es kam noch schlimmer. Man schied auch die römische Kirche, die allgemeine, unter dem römischen Papst stehende Kirche hier auf Erden von ihrer himmlischen Idee, von dem Ideal oder dem göttlichen Urbild. Wenn auch die Gallikaner nicht so weit gingen wie manche Häretiker oder deren Waffenträger, die nur der jenseitigen überirdischen Kirche die Eigenschaften der wahren Kirche zuerkannten,[1] so min-

[1] Von Wiclif und von Hus braucht hier nicht gesprochen zu werden. Aber auch die oben berührte Unterscheidung zwischen der Kirche von Rom und der allgemeinen Kirche kommt auf das nämliche hinaus. So sagt z. B. die Schrift „De modis uniendi" von der „universalis Ecclesia": Cujus caput Christus solus est (*Hardt*, I, V, 70). Damit ist sie der Sichtbarkeit entrückt. Die sichtbare Kirche, die unter dem Papst steht, errare potest, et potuit fallere et falli, schisma et haeresim habere; et haec longe minoris autoritatis videtur esse universali Ecclesia (l c. *Gerson*, Opp. II, 163 d.) Auf diese Weise werden selbst Nominalisten wie Ailli genötigt, sich über die empirischen Partikularkirchen hinaus, denen ihrer Auffassung zufolge die lebendige Einheit fehlt, in eine ideale, abstrakte, höhere Kirche zu flüchten (s. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters IV, I, 73 f.). Männer aber, wie Wessel, in dessen Geist alle Widersprüche, neben dem Nominalismus auch die Reste des verlassenen Realismus, Platz hatten, verzichten vollends auf den Zusammenhang mit dem Papst und der sichtbaren Kirche, und sind überzeugt, zur wahren katholischen Kirche genüge schon die Einheit im Glauben, ja, in Ermangelung dessen, die Einheit in der Liebe (Farrago, 50, a. b). Noch weiter ging Wesel, aus dessen Büchern Luther sich für die Promotion vorbereitet hat. Ihm werden Sätze zur Last gelegt, wie: Si nullus unquam Papa fuisset, adhuc salvati fuissent hi, qui salvati sunt. Papa, Episcopi et Sacerdotes nihil sunt ad salutem. In symbolo fidei circa illum articulum „sanctam Ecclesiam" ego non pono „catholicam", neque Hieronymus ponit, quia catholica id est universalis, sed universalis congregatio (auch er sagt congregatio, wie Occam) omnium baptizatorum non est sancta, sed major pars reprobata (*Brown*, Fasciculus I, 326). Das alles klingt mehr oder minder nahe, am nächsten bei Wesel, Hus und Wiclif, an die Lehren der Fraticellen, von denen Johann XXII. sagt: Primus error . . . . . duas fingit Ecclesias, unam carnalem, ... sceleribus maculatam, cui Romanum praesulem aliosque inferiores Praelatos dominari asserunt, aliam spiritualem . . . ., in qua ipsi soli eorumque complices continentur . . . . Secundus error . . . . venerabiles Ecclesiae sacerdotes . . . . jurisdictionis et ordinis clamitat auctoritate desertos . . . . Quarta blasphemia . . . de Waldensium venenato fonte prorumpens, sacerdotes . . . quibuslibet criminibus pressos non posse conficere vel conferre ecclesiastica sacramenta confingit . . . Quintus error sic istorum hominum mentes obcaecat, ut Evangelium Christi in se solis . . . . . asserant esse completum, quod hactenus, ut ipsi somniant, abjectum fuerat, imo pror-

derten sie doch durch diese Unterscheidung die Ehrfurcht gegen die sichtbare Kirche und förderten jenen wahrhaft häretischen Geist,[1] der, an der Leitung durch Christus und an dem Beistand des Heiligen Geistes irre geworden, alles Gute in der sichtbaren Kirche verkennt, das Böse maßlos übertreibt, und an der Besserungsfähigkeit dermaßen verzweifelt, daß er es für ein gutes Werk hält, aus der Kirche auszuscheiden oder sie geradewegs zu vernichten, jenen Geist, der den Donatismus und die Luziferianer, der die Reformation und den Jansenismus geboren hat, jenen Geist, der noch immer in schwächlichen Nachahmungen durch pessimistische Kritisiererei um jeden Preis und durch reformistische Eingriffe fortwirkt.

Bei manchen Gallikanern machte sich dieser Realismus Luft in der Weise, daß sie einen frühen Abfall von der evangelischen und der apostolischen Kirche annahmen, und deshalb keinen andern Weg zur Besserung fanden als den der Rückkehr zur phantastisch ausgemalten Urkirche[2] oder zur Kirche der Katakomben, ein Gedanke, der später bei den Jansenisten zu den willkürlichsten Reformereien und zu den verrücktesten Einrichtungen geführt hat. Andere ließen sich wenigstens die ersten drei Jahrhunderte gefallen und begannen den Abfall von der idealen Kirche gleich den Hä-

---

sus extinctum. (*Raynaldus* a. 1318, no. 45–50; kurzer Auszug bei Nat. Alexander XV, 181; vgl. auch Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter II, 432). Man möchte meinen, Johann XXII. habe hier Luther prophetisch zum voraus geschildert.

[1] Pius VI. bezeichnet diese Denk- und Ausdrucksweise kurzweg als haeretica. (*Denzinger*, Enchiridion no. 1364; ed. 10, 1501.)

[2] Schon im Jahre 1246 verlangten die französischen Barone, daß die Bischöfe und Äbte „reducantur ad statum Ecclesiae primitivae". S. (Dupuy) Traitez des Droits et Libertez de l'Eglise Gallicane II, 94. Dieser „Alliance des Barons de France contre les entreprises des Prélats" geht eine „Plainte des Barons de France faite au Roy" vom Jahre 1225 und eine „Plainte des Princes et Barons de Royaume faite au Pape" vom Jahre 1235 voran (II, 93 f.), die beide an Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig lassen. Das ist auch das Ideal der Schrift „De modis uniendi", obwohl sie selber sagen muß, daß das nicht möglich ist (*Gerson*, Opp. II, 176 b.; *Hardt*, I, V, 95). Dagegen spricht sich Mathias von Janow hierüber so rücksichtslos und unbesonnen aus, daß man meint, Luther zu hören: Qua propter apud me decretum habeo, quod ad reformandam pacem et unionem in universitate christiana expedit omnem plantationem illam eradicare, et abbreviare iterum verbum super terram, et reducere Christi Jesu Ecclesiam ad sua primordia salubria et compendiosa, quanto paucioribus et apostolicis mandatis reservatis. (Lechler, Wiclif II, 125. Gieseler, Kirchengeschichte II, III, 327.) Gerson denkt in dieser Sache vernünftig, und begreift, daß für verschiedene Zeiten verschiedene Einrichtungen angemessen sind (II, 27).

retikern des Mittelalters mit Konstantin und Sylvester.[1] Wieder andere ließen noch besser mit sich reden und sprachen der Kirche ein ideales Dasein zu bis zum Ende der Väterzeit, wieder andere, namentlich Historiker, bis zu Pseudo-Isidor, abermals andere bis zur Scholastik, mit der sie alles Unheil beginnen ließen, jeder nach seinem persönlichen Ermessen.

Es waren aber auch deren, die kaum noch mit der Kirche auf Erden rechneten, sondern nur die Kirche im idealen Jenseits als die wahre Kirche gelten ließen. Das waren jene, die den von der Kirche ver-

---

[1] Hier dürfte man so ziemlich alle Sekten des Mittelalters anführen. Für die Katharer und die Waldenser begann das Verderben der Kirche mit Konstantin und Sylvester. Auch viele Katholiken redeten sich im Hinblick auf die Verweltlichung der Kirche in diesen Gedanken hinein, gerade so wie in neuerer Zeit nicht wenige alles Unheil in den Konkordaten und in der Verbindung von Kirche und Staat erblicken. Bekanntlich hat sich sogar Dante von dieser Idee beeinflussen lassen. Dies läßt sich ja immerhin ohne Schaden für den kirchlichen Sinn festhalten. Aber Wiclif geht so weit zu sagen: Qui nititur excusare in hoc Silvestrum vel alium a peccato, nititur accusare Cristum et contempnere Cristi legem ... Supponi tamen potest, quod sanctus Silvester de isto crimine postmodum penitebat. (Lateinische Streitschriften, Buddensieg 669 f.) And no dowte .... he schulde have synned more grevously than Giezi did ..... for Silvestir trespassid agens (against) a more perfite lawe (The english Works, Matthew, 378). Hus geht, wie immer, noch weiter, und leitet daraus die Behauptung ab, durch 300 Jahre habe die Kirche ohne Papst gelebt, erst unter Konstantin habe sich das Wort des Herrn erfüllt, daß Ärgernisse kommen müssen, nam Caesar Constantinus post annos trecentos Papam instituit. Romanus enim Pontifex fuit consocius aliis Pontificibus usque ad donationem Caesaris, cujus autoritate cepit captitaliter dominari (1715. I, 279 b.). Diese Ansicht führt, wie schon früher berichtet, bereits Occam in seiner Weise an. Das Konzil von Konstanz verwarf freilich den Satz von Wiclif. Aber was hatte das zu bedeuten, wenn ein katholischer Schriftsteller in seiner Programmschrift für das Konzil sagen durfte: Dico, quod tantam fraudem in administratione hujus Papatus fecerint aliqui antiqui, qui cum multis viris peritis, imo in malitiis imbutis Deum non habentes pro oculis, multa jura sibi usurparunt ..... et de republica non curarunt. Et quis fecit illos libros, Sextum et Clementinas? ... multa in spiritualis et secularis reipublicae laesionem malitiose .... fabricata in omnibus et per omnia concludentes ..... Nihilominus et Papae voluerunt observari illos sicut sancta Dei Evangelia. Et sic de multis contentis in Decretis et Decretalibus post dotationem Constantini (De modis uniendi, *Hardt* I, V. 77. *Gerson* II, 166 f.). So muß alles, Philosophie, Theologie, Geschichte, Kirchenrecht herhalten, um die Ehrfurcht vor der Kirche und den Glauben an sie zu erschüttern. Was blieb da Luther noch zu leisten übrig? Wenn er das kanonische Recht und die Dekrete und die Dekretalien und die Geschichte der Kirche mit solchem Zorn und Hohn verfolgt, hat er wahrhaftig nichts Neues getan.

worfenen Satz[1] vertraten, man müsse zwei Häupter der Kirche unterscheiden, Christus im Jenseits, das eigentliche Haupt für die ideale Kirche, und das nur uneigentlich so zu nennende Haupt hier auf Erden. Da war es nur konsequent, wenn man gleich sagte, Christus genüge durchaus als Haupt.[2] Ob dann ein Papst hier auf Erden sei oder mehrere oder auch gar keiner, daran liege so viel nicht.[3] Das Fundament der

---

[1] Schon die Bulle Unam sanctam hat diesen Irrtum verworfen: Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet et Christi Vicarius Petrus, Petrique successor. (*Denzinger*, Enschirid. ed. 10, 468.) Das liegt im Wort Vicarius. Wie der Generalvikar und der Bischof nicht zwei verschiedene Gewalten sind, sondern eine, („unum et idem Consistorium sive auditorium", weshalb vom Generalvikar nicht an den Bischof appelliert werden kann c. 3. VI. I. 2. t. 15), so auch hier: Summi Pontificis et Christi unum dicitur esse tribunal et consistorium, et ideo haeresim sentire videtur, qui a sententia Papae ad Christum appellat, quasi Papam Christi non esse Vicarium nec cum eo idem tribunal habere credat (*Barbosa*, Jus Eccles. univ. l. 1, c. 2, n. 92. *Ferraris*, Bibl. v. Papa 2, 16. *Alvar. Pelagius*, De planctu Ecclesiae l. 1, c. 29). Darum sagt auch der Abt Nikolaus, der Gesandte Eugens IV. in Basel: Unde inquiunt Commentarii juris canonici in capitulo Quanto de translatis, quod Papae et Dei unum est consistorium. (*Martène et Durand*, Amplissima Collectio VIII, 545 bis c; *Mansi* XXX, 503, a.) Nichtsdestoweniger haben, wie sich bereits gezeigt hat, die Gallikaner gegen diese Grundlehren der Kirche verstoßen, indem sie die römische Kirche von der allgemeinen Kirche trennten. Noch mehr natürlich jene, welche die ideale himmlische Kirche als die einzig wahre hinstellten und ihr Christus als das wahre Haupt ausschließlich zuschrieben, während sie dem Papst nur eine höchst untergeordnete Stellung zuerkannten.

[2] Auch in diesem Stück führt der Verfasser der Schrift „De modis uniendi" eine Sprache, die ganz an Occam erinnert. Er leugnet nicht schlechthin die Autorität des Papstes, er läßt ihn für diese irdische Kirche zwar nicht als Haupt gelten, aber doch als Vicarius Christi, ejus vicem gerens in terris, allerdings unter der Bedingung, dum tamen clavis non erret. Aber für die eigentliche allgemeine Kirche ist Christus allein das Haupt. Et in hac Ecclesia et in ejus fide omnis homo potest salvari, etiamsi in toto mundo aliquis Papa non possit reperiri et non inveniretur (*Gerson* II, 163, *Hardt* I, V, 70). Genau so *Wiclif* (De pot. Papae 246). Auch Hus sagt: Christus est caput sufficientissimum, sicut probavit per trecentos annos et amplius, quando prosperata est sua Ecclesia (1715. I, 279 b). Nam solum Christus est caput illius (der wahren katholischen und apostolischen) Ecclesiae, et sui praedestinati sunt corpus, et quilibet membrum (I, 259 a). Das Nähere darüber später.

[3] Siehe S. 402, N. 1. Die vielfachen Erklärungen der „Neutralität" vor dem Konzil von Konstanz und nach dem durch die Baseler erneuerten Schisma haben weite Kreise an die Überzeugung gewöhnt, daß man ohne Papst auch auskommen könne, der Glaube an Christus, wie die Schrift „De modis uniendi" sagt, reiche schon aus. In was unterscheiden sich dann diese Franzosen und Deutschen, die

Kirche sei Christus. Damit könne man zufrieden sein; ein anderes Fundament gebe es nicht und brauche es nicht. Wenn ja hier für die sichtbare Kirche noch etwas über Christus hinaus notwendig sei, so hätten wir dafür den Glauben Christi und die Heilige Schrift, in der ja alle Wahrheit beschlossen sei.[1]

---

sich noch immer katholisch nannten, von Hus, der in seiner Entgegnung auf die Angriffe des Stephan von Paletz sagt, die Kirche sei noch lange kein corpus acephalum, auch wenn sie kein anderes Haupt habe als Christum im Himmel? (1715. I, 320 b. ff.). Diese alle stimmen genau überein mit Wiclif: Debemus credere, quod nullus talis Papa necessarius est per ordinationem Christi (Trialogus, Lechler, 426. vgl. 451). Si fuit expediens Ecclesia militanti, quod careret presencia capitis Jesu Christi, ... quanto magis prodesset militanti Ecclesie, quod careat Papa capitaneo! (Opus Evangel. III, 109. 188 u. ö.). Ihnen allen ging Occam voraus: Christus est caput fidelium, ideo Christiani non subsunt uni capiti sub Christo ..... Non est necesse, ut sub Christo sit unus rector totius Ecclesiae, sed sufficit, quod sint plures diversas regentes provincias. (Dialog. III, tr. 1. l. 2, c. 30. Goldast, Monarchia III, 818, 10.) S. hierzu *Coeffeteau*, De S. Monarchia l. 1, c. 4 (Vicarius Christi), und l. 4, c. 7 (Christus nicht das einzige Haupt der Kirche).

[1] Siehe (S. 422, 2) die Stelle aus „De modis uniendi". Ailli leugnet nicht, daß Petrus auch Grundstein der Kirche genannt werden könne. Ita concedamus Christum esse Ecclesiae fundamentum principale, ut non negemus supra ipsum plura fundamenta aedificare posse. Aber die Worte: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, passen ihm nicht recht. Deshalb geht er kurz darüber hinweg und sagt: ob nun nach dem Litteralsinn unter diesem Felsen Christus oder Petrus zu verstehen sei, das lassen wir dahingestellt. Tamen secundum spiritualem intellectum per hanc Petram divinam Scripturam et sacram Christi doctrinam signare possumus. .... Sacra igitur Scriptura, Christi testimonio in aeternum fundata, spiritualiter intelligi potest illa firma Petra, super quam aedificata est Ecclesia etc. (*Gerson*, Opp. I, 604.) Das ist alles richtig und jedermann wird das bis auf das letzte Wort unterschreiben. Das Bedenkliche in der ganzen Ausführung liegt, wie so oft, nicht in dem, was Ailli sagt, sondern in dem, was er nicht sagt. Daß die Hl. Schrift das geistige Fundament der Kirche ist, nimmt auch die Kirche an. Nur sollte nicht so gleichgültig über die andere Wahrheit hinweggegangen werden, daß Petrus von Christus als das persönliche Fundament eingesetzt worden ist. Sonst läuft man Gefahr, mit Hus zu behaupten, das einzige Fundament der Kirche sei Christus in seinen Evangelien (1715. II, 170, a.), jedes andere Fundament sei eine Verleugnung Christi, des einen, wahren Fundamentes (II, 137. a), und mit Wiclif, die vicaria, quam Christus instituit, bestehe nicht im Primat, sondern in evangelisatione virtuosa et excellenti observantia legis Dei (Trialogus, Lechler 451). Deshalb kann er auf der einen Seite sagen, es gebe nur ein einziges Fundament, Christus (Latein. Streitschriften, Buddensieg 147 f.), auf der andern, es gebe zwei, Christus und die Hl. Schrift (ebda. 14). Damit wird jede irdische, greifbare Autorität geleugnet, die sichtbare Kirche beseitigt, und der Mensch an den unsichtbaren, fernen Christus und die seiner eigenen Willkür ausgelieferte Hl. Schrift allein gewiesen, zwei Fundamente, auf die er bauen kann, was

22. Zu diesen Verirrungen verstanden sich indes verhältnismäßig wenige, denn die Beschäftigung mit den Lehren von Wiclif und von Hus auf dem Konzil zu Konstanz machte doch manchem klar, wohin dieser Weg führen müßte, wenn man ihn beharrlich verfolgen wollte. Deshalb wandte sich die Mehrzahl zu jenem *System der Zurückhaltung, der Zweideutigkeit und der Halbheit*, als das wir den Gallikanismus kennen. Dadurch erreichte er, das mustergültige Vorbild für alle späteren *liberalisierenden Nachahmungen*, daß er sich innerhalb der Kirche hielt, obgleich er die Grundlagen der Kirche erschüttert und ihr Gefüge gelöst hatte. Er erreichte aber auch, daß sich die Kirche seiner nie ganz erwehren konnte, weil sie ihn nie recht festzuhalten vermochte, und daß sie deshalb seine verhängnisvollen Wirkungen so lange Jahrhunderte hindurch zu ihrem Schaden erfahren mußte.

Ein Gedanke, der am meisten Unheil anrichtete, war und blieb allen Gallikanern, auch den gemäßigtsten, gleichmäßig teuer, und ging von ihnen auf alle ihre Ausläufer über, und dieser strömte aus dem Realismus. Bis auf die göttliche Idee von der Kirche oder auch nur bis auf die erste Verwirklichung in der Urkirche zurückzugehen, dazu wollten sich viele nicht verstehen. Aber die Kirche so *ideal* wieder herzustellen als es mit Rücksicht auf die nun einmal bestehenden tatsächlichen Verhältnisse nur immer möglich war, warum sollte das nicht erlaubt sein? Und gewiß, welcher Freund der Kirche sollte das nicht wünschen! Wenn nur diese Aufgabe nicht von einem *Realisten*, oder, wie man heute sagen müßte, von einem Idealisten in die Hand genommen wird! Leider geschah das durch die Gallikaner, und zwar unter einem Titel, der mehr als alles andere geeignet war, die patriotisch gesinnten Geister zu gewinnen und den wahren Sinn zu verhüllen, unter dem Titel der gallikanischen Freiheiten.

Ein merkwürdiger Schachzug! Was haben, so möchte man fragen, die *gallikanischen Freiheiten* mit dem Realismus zu schaffen? Mehr als man glauben sollte. Was war ihr Inhalt und was ihr Zweck? Die Überzeugung aufrecht zu erhalten, daß — wenigstens für Frankreich — nur das „gemeine Recht" der Kirche gelte, nicht das der „Kurie" oder der „Kurialisten". Alles, was erst durch die geschichtliche Entwickelung oder durch die besondere Gesetzgebung der Päpste oder durch die kirchliche Praxis mit der Zeit zur ursprünglichen Wesenheit sei hinzugefügt worden — dar-

---

ihm beliebt. *Luther* fand zu alle dem nichts weiter mehr hinzuzusetzen, als höchstens dies, daß er die von der Schrift „De modis uniendi" nur flüchtig hingeworfenen Worte vom Glauben festhielt und weiter ausbildete.

unter konnte man natürlich beliebig viel denken —, das alles sei zufällig, unwesentlich, ja unverbindlich, eine Entstellung der in der Idee von der Kirche begründeten Reinheit. Demgemäß habe man das Recht, ja die Pflicht, sich von diesen Zutaten frei zu machen. Könne man nicht die ganze Kirche läutern, so solle dieser Dienst wenigstens der französischen Kirche erwiesen werden. Daher der Name Freiheiten. Nicht wenige unter den Gallikanern gestanden mit Bedauern, daß die französische Kirche unter diesem Aushängeschild in eine höchst unwürdige Knechtschaft unter die weltliche Gewalt geraten sei, weil sie sich an diese halten mußte, um einen Schutz gegen das Einschreiten der Kirche zu haben. Das machte freilich auf jene, denen es nur darum zu tun war, die Gunst des Königs und der Parlamente zu erobern, keinen tiefen Eindruck. Aber die edleren Geister empfanden diese Erniedrigung mit aufrichtiger Scham und blieben trotzdem Gallikaner. Das Wort Freiheit hatte es ihnen angetan. Sie wollten nicht Zügellosigkeit noch Gesetzlosigkeit, nein, sie hatten nur als Ziel vor Augen, die Kirche von dem angeblichen Wust der Menschensatzungen und der überflüssigen Gesetze frei machen und so zu dem erträumten Zustand der ursprünglichen Einfachheit zurückführen, oder wenigstens ihrem Ideal so viel als möglich zu nähern. Es war der realistische Grundgedanke, der sie in Beschlag genommen hatte. Die allgemeine Kirche geläutert, das, was die gemeine Christenheit seit Urzeiten Vorzügliches und Erprobtes besaß, festgehalten, und überdies hinzugefügt, was die eigene Heimat hervorgebracht hatte und was die Vaterlandsliebe im Lichte höherer Verklärung schauen ließ, sollte das nicht geeignet sein, auch edle Geister als ein fesselndes Ideal für sich zu gewinnen?

23. Dieser philosophische Grundzug des Idealismus, oder wie man damals sagte, des Realismus, hatte zweifellos viel Bestechendes, selbst wenn man von dieser patriotischen Anziehungskraft, die ihm der Gallikanismus verlieh, absieht. Gar viele ergaben sich ihm einzig deshalb, weil sie sich durch seine abstrakte Erhabenheit angezogen fühlten. Daß er auch schlimme Folgen haben könnte, daran dachten sie nicht. Es sind eben nur zu viele deren, denen die Wahrheit verborgen ist, daß sich das Leben, das private wie das öffentliche, nach der Philosophie richtet, die einer hat. Aber so hoch der Realismus in den Wolken zu schweben scheint, so tief greift er ins Leben ein. Gerade wenn wir den Gallikanismus betrachten, sehen wir, welche mächtige Folgen der Realismus nach sich zog.

Die Gallikaner waren es, die dem Gedanken Bahn brachen, die einfache Stiftung Jesu Christi sei unter den Händen der Kirche durch ein Übermaß von Äußerlichkeit, von Gesetzen, von Formen und Formeln ent-

stellt und der ursprünglichen Reinheit entfremdet worden. Es müsse also wieder verinnerlicht und vergeistigt werden durch Ausscheidung des allzu Äußerlichen. Man sei dem Christentum Christi, dem echten Christentum um so näher, je mehr man es vereinfacht habe. Sie führten die Idee der Reduktion, der Zurückführung auf die angebliche erste Gestalt, auf das Wesen des Christentums ein. Die Kirche, wie sie geschichtlich geworden war, der Kurialismus, wie sie sich ausdrückten, — heute würde man sagen der Ultramontanismus — schien ihnen eine Entstellung der reinen Religion Jesu Christi und ein Hindernis bei ihrem Bestreben, das gemeine Idealrecht wieder herzustellen. An die Scheidung von Kirche und von Christentum, an die Herstellung eines kirchenfreien Christentums dachten sie freilich noch nicht — manche standen allerdings diesem Gedanken sehr nahe —, aber eine Einschränkung der Kirche hielten sie für nötig, solle das Christentum zu neuem Leben erstehen. Ohne daß sie es wohl selber ahnten, lag ihnen der Satz im Sinn, dem später Schleiermacher das Bürgerrecht erwarb: Je mehr Kirche, desto weniger Christentum; je mehr Christentum, desto weniger Kirche. Hätte ihnen jemand diese Worte entgegengehalten, es wären ihnen vielleicht die Augen aufgegangen. So aber betrogen sie sich selber, indem sie sich den Gedanken einredeten: Je mehr Freiheit vor den Satzungen des Papsttums, um so mehr Rückkehr zum reinen Christentum. Der Gegensatz zwischen dem Gallikanismus und zwischen der traditionellen Lehre und Praxis der Kirche erschien ihnen als der berechtigte Kampf um die Läuterung des Christentums von aller Entstellung durch die Kirche, oder, wie sie sich vorsichtiger ausdrückten, durch das Papalsystem, den Kurialismus. Wenn Luther dafür die Worte Romanismus und Papismus, und wenn die neuere Zeit dafür das Wort Ultramontanismus gebraucht, so haben wir stets denselben Gedanken: Je weniger Rom, je mehr Religion; je weniger Papismus, desto freier der Weg zu Gott; je weniger Kirche, desto näher bei Christus; je weniger Ultramontanismus, desto reiner das Christentum. Immer der gleiche Realismus in der gallikanischen Anwendung auf die Kirche.

24. Nun ist es fast überflüssig zu fragen, was Luther vom Gallikanismus nach dessen realistischer Seite hin angenommen habe. Die Antwort kann nur lauten: Alles, und noch mehr als alles, denn er hat auch die letzten Konsequenzen gezogen, vor denen jener Halt gemacht hat. Die Kirche ist ihm, zum mindesten seit Sylvester und Konstantin, gegen die er aus Laurentius Valla einen ganz besonderen Haß geschöpft hat, von ihrer idealen Reinheit abgewichen und allmählich in solches Verderben

geraten, daß eine Reform nicht mehr möglich ist, sondern daß der Welt nur noch durch deren Ausrottung geholfen werden kann.

Daraus zieht er den Hauptbeweis für die Berechtigung seines Unternehmens. Je schwärzer und schlechter er die Kirche malt, desto sicherer ist er seines Berufes. Es dauert lange, bis ihm eine Ahnung davon dämmert, daß ein Unterfangen wie das seinige doch nicht bloß auf Schelten und Verdammen gegründet werden dürfe, sondern daß er eine positive Berechtigung, eine göttliche Bevollmächtigung sollte aufweisen können. Und selbst später, als ihm seine Gegner und die eigenen Gewissensbisse nicht mehr erlauben, über diesen schwierigen Punkt stillschweigend hinwegzugehen, weiß er, außer der gelegentlichen Bemerkung, daß es ihm auf Wunder nicht ankäme, wenn er nicht ohnehin bessere Beweise für seine Sendung hätte, nur auf seine Doktorwürde hinzuweisen. Als ob er seit Christi Zeiten der erste und der einzige Doktor gewesen wäre! Doch konnte er sich diese, den Gallikanern, seinen Lehrmeistern abgelernte Berufung leicht erlauben, da er wußte, daß niemand im Ernst um die Gültigkeit dieses Ausweises fragte. Die Leute, die ihm folgten, waren alle ebenso wie er von dem seit hundert Jahren unaufhörlich wiederholten Geschrei über die unverbesserliche Ausartung der Kirche wie verrückt gemacht. Ihnen genügte sein Ruf: jetzt gelte es die Reinigung, die Vereinfachung des Christentums, die Zurückführung auf den angeblichen Idealzustand. Zu diesem Behuf müsse vor allem die Kirche beseitigt werden. Eine Verbesserung der Kirche sei nicht mehr denkbar, denn zu groß sei ihre Verkommenheit. Nur durch deren Wegschaffung könne das wahre Christentum wieder hergestellt werden. Das ganze Gebäude der Kirche mit all ihren Satzungen und Dogmen sei Entstellung des ursprünglichen Christentums, und lediglich durch törichte, boshafte, herrschsüchtige menschliche Erfindung oder durch zufällige und unbedacht zugelassene geschichtliche Weitergestaltung entstanden. Das alles müsse in Trümmer geschlagen und aus der Welt geschafft werden, wenn man wieder zum echten Christentum und damit zu Christus kommen wolle. Weit entfernt davon, daß die Kirche der Weg zu Christus sei, habe sie sich vielmehr als das größte Hindernis zwischen Christus und den Menschen gestellt.[1] In-

[1] Übrigens hat Luther auch das nicht von sich. Schon Wessel sagt: Quae immediate inter Deum et hominem geruntur, haec sibi Deus dijudicanda reservavit. (*Goldast*, Monarchia I, 572.) Dahin gehört sicher alles, was Sünde, Rechtfertigung und Heiligung betrifft. Wozu dann also Kirche, Sakramente und öffentlicher Gottesdienst, wozu Priestertum, Mittlerschaft und äußerliche Übungen?

dem sie die Menschen unter ihr Joch beuge, verschließe sie ihnen den Weg zu Christus und mache ihnen das wahre Christentum unmöglich. Deshalb gelte es nun nicht bloß die Losmachung von diesen Fesseln, in die das Christentum durch die Kirche sei geschlagen worden, sondern die Abschaffung der Kirche selbst mit allem, was zu ihr gehöre. So werde allein die wahre, ideale Kirche, die allgemeine Kirche Christi, die echte Gemeine der Heiligen hergestellt. Ihr einziges Haupt, ihr einziges Fundament, ihr einziger Inhalt sei Christus, nicht der Christus, zu dem die Kirche führen wolle, sondern der Christus, den jeder selber in seinem persönlichen Glauben finden müsse. Wenn irgend etwas auf Erden für den Christen außer Christus nötig sei, so habe uns ja Christus damit versehen durch die Heilige Schrift. Diese ersetze uns überreich die Kirche. Aus dieser könne sich jeder selber seinen Glauben schöpfen, das rechte Christentum herstellen und seinen eigenen Weg zu Gott und zum Heil zurechtlegen. Damit habe der Mensch den dreifachen Vorteil erreicht, daß er, aller Gebundenheit durch menschliche Autorität entrückt, seine volle Freiheit gewonnen habe, daß er, aller äußerlichen Verpflichtungen entledigt, dem reinen Dienst Gottes im Geist obliegen könne, und daß er nun ein Christentum besitze, nicht wie es ihm von außen auferlegt wird, sondern wie er es in sich selber finde und für sich geeignet einrichte.

In all diesen Sätzen, zumal in der ausschließlichen und so absichtlich gewaltsamen Betonung des Wortes „Christus allein und nichts außer Christus" haben wir den Beweis dafür, daß Luther den Gallikanismus, insoweit er Realismus war, vollständig aufgenommen, freilich auch in einer Art weitergebildet hat, wie dieser niemals gedacht hatte. Das hindert aber nicht, daß wir gestehen und gestehen müssen, Luther habe sich als sein treuer Schüler erwiesen und ihn besser ausgelegt, als er es selber getan hat. Der Gallikanismus, wenigstens der entschiedene, trennte nur Christus, das Haupt der allgemeinen Kirche, vom Papst, dem Haupt der unvollkommenen sichtbaren Kirche, und nicht selten ging er so weit, daß er sich mit Christus allein für befriedigt erklärte und sich dem Papst gegenüber neutral verhielt, ja sich mit dem Gedanken tröstete, man könne Christus auch durch den bloßen Glauben an ihn, ohne Papst finden. Luther ging noch einen Schritt weiter und sagte, der Papst sei das größte Hindernis für die, welche Christum suchen und der vollste Gegensatz gegen Christus. Damit gewinnt das Wort „Christus allein" den Sinn eines Schlachtrufes gegen das Papsttum. Jetzt heißt es nicht mehr wie im Gallikanismus: Christus, das einzige Haupt der wahren Kirche, ist wohl zu unterscheiden vom Papst, dem Haupt der

sichtbaren Kirche. Sondern jetzt lautet die Losung: Kein Papst und keine sichtbare Kirche, uns genügt die unsichtbare Kirche, deren unsichtbares Haupt uns vom Papst erlöst! Christus als Erlöser vom Papst, das war der Sinn des Rufes nach Christus.

25. Luther war in der Anwendung des gallikanischen Realismus weiter gegangen als dem Gallikanismus lieb war. Gerade der Gedanke an Christus, das unsichtbare Haupt der unsichtbaren Kirche, lenkte aber seine Blicke über den Gallikanismus hinaus. Die Kirche hatte er ja wohl aus dem Wege geräumt mit dessen Hilfe, aber die Idee einer sichtbaren, irdischen Kirche lebte doch noch in den Geistern fort. Um diese zu vertilgen, mußte er sich um andere Helfer umsehen; denn dazu gab sich der Gallikanismus doch nicht her. Luther jedoch, wenn er auch kein Philosoph war, faßte wenigstens so viel, daß eine Sache, die man beseitigt hat, immer wieder aufleben kann, wenn man die Vorstellung von ihr fortbestehen läßt und nicht eine ihr entgegenstehende an ihre Stelle setzt. Damit war also nicht viel gewonnen, daß man keine sichtbare Kirche mehr hatte. Eine Gewähr dafür, daß diese nie mehr werde zurückgeführt werden können, war erst gegeben, wenn die Erinnerung an die beseitigte Kirche durch die Vorstellung von einer unsichtbaren Kirche völlig war verdrängt worden.

Somit sah er sich nach einem weiteren Vorbild oder Meister um, von dem er sich bei der Durchführung dieser Lehre leiten lassen konnte. Bis zu einem gewissen Grad war er allerdings selbst schon dem Satz von der unsichtbaren Kirche nahe gekommen. Aber, wenn er sich auch nicht gerade durch große Selbsterkenntnis auszeichnete, das wußte er doch, daß er dort, wo ihm nicht der Widerspruch gegen einen Widersacher weiter half, eines Vorgängers bedurfte, an den er sich anlehnen konnte. Der Originalität ermangelte er bis zu dem Grad, daß er sogar in dieser so einfachen Frage, auf die ihn bereits die Konsequenz der Tatsachen geführt hatte, einen Führer brauchte, um sein Ziel vollständig zu erreichen. Diesmal bot sich ihm dieser Wegweiser fast ungesucht dar. Es war Hus, oder vielmehr Wiclif, der Erzrealist. Erst durch den Anschluß an diese Vorgänger wurde bei Luther der Sieg des Realismus vollständig entschieden.

Ob sich Luther mit Wiclif zurechtgefunden hätte, wenn er mit ihm unmittelbar, und nicht erst durch die Vermittelung von Hus, wäre bekannt geworden, das darf man wohl bezweifeln. An Charakter waren diese beiden Männer von einander sehr verschieden; außer dem harten sächsischen Kopf hatten sie kaum viel mit einander gemein. Der eiskalte,

eiſerne, unerbittlich konſequente Wiclif hat weit mehr Ähnlichkeit mit Calvin, als mit dem unbeſonnenen, plumpen, ewig ſich ſelbſt widerſprechenden Sturmkopf und Melancholiker Luther. Aber Luther konnte jetzt den Wiclifismus brauchen. Darum hielt er ſich an die Lehren Wiclifs. Denn wenn ihm auch die Perſon nicht ſympathiſch ſein konnte, ſo fand er doch in deſſen Auftreten und Gebaren verwandte Züge, die furchtbare, verletzende Heftigkeit gegen ſeine Feinde, ſeinen Realismus und die kraſſe, maſſive Art zu denken und zu philoſophieren. Wie ſollte ſich auch Luther nicht hingezogen fühlen zur Lehre eines Mannes, der die göttlichen Ideen wie Ziegelſteine dachte, aus denen das Himmelsgewölbe zuſammengeſetzt ſei, ſo daß er nicht anſtand zu behaupten, Gott könnte kein Ding vernichten, weil er dann auch die Ideen dieſer Dinge vernichten müßte; damit aber entſtünden Löcher im unendlichen Weltraum und der Weltraum würde zuſammenſtürzen![1] Sind das Philoſophen! Wiclif ein eiſerner, Luther ein höl-

---

[1] Multum anxium reddit nostrum Witclif, quia data adnihilatione multa foramina, inquit, vacui infiniti generarentur in esse analogo. (Thomas *Waldens.* Doctrinale fidei l. 1, a. 1. c. 18, no. 1. Venet. 1571. I, 56.) Denn, ſagt Wiclif weiter: Ad hoc, quod singulare aliquid creatur, oportet, ut sua species et suum genus creatur, et per consequens, quod eodem ordine res adnihilatur (ibid. no. 8. I, 58). Demzufolge müßte Gott, wenn er einen Menſchen vernichten wollte, die Idee des Menſchen und damit die ganze Menſchheit vernichten. Ja noch mehr, es wäre die Vernichtung des ganzen Univerſums, das zuſammenbrechen müßte, wenn ein ſolches Loch entſtünde. Denn, ſagt er: Deus nihil potest adnihilare, nec mundum majorare nec minorare. Declarat autem hoc in tractatu Universalium capitulo 13. Suppono, inquit, primo, quod sicut creatio est productio de puro esse intelligibili, et sic de nihilo in effectu ad esse essentiale extra Deum, sic adnihilatio si foret, esset cessio creaturae in purum nihil in effectu, sic quod existentia creaturae haberet purum esse intelligibile. Ex quo videtur primo, quod Deus non posset adnihilare aliquam creaturam, nisi adnihilaret totam universitatem creatam, et tamen id non potest propter Christum et Beatos. Ideo videtur, quod non potest adnihilare. (Ibid. l. 1, a. 1. c. 17, no. 1. I, 53.) Sehr gut ſagt Thomas Netter von dieſen Realiſten: Omnis error in hac materia est apud deceptos, putantes naturam communem creatam ita cum omni integritate et totaliter communicari suis contentis, sicut natura supersimplex divina communicatur supposito suo trino. Daß ſich die allgemeine Natur den einzelnen unter ihr inbegriffenen Erſcheinungen multiplikative mitteilen, daß alſo auch ein einzelnes Weſen aufgehoben werden könne ohne Vernichtung des Ganzen, ſo gut man aus einer Kette ein Glied auslöſen könne, ohne daß deshalb die ganze Kette in nichts verſchwinden müßte, daß die anima intellectiva mortuo vel abscisso membro manet indemnis in se, quamvis jam dependit esse suum ibi, das alles vermögen ſie nicht zu faſſen. Mit Recht bemerkt Netter: Et videntur esse similes in argumentis, qui dicunt, speciem oportere adnihilari adnihilato supposito, et qui arguunt, animam esse abscissam per

zerner, besser gesagt ein hainbuchener. Aber das muß man ihnen lassen, daß sie kräftig gedacht und deutlich gesprochen haben.

Und das ergibt sich auch hieraus, daß Wiclif und Luther ihre unsichtbare Kirche zwar unsichtbar für unsere Augen, aber trotzdem viel massiver gedacht haben als irgend ein steinernes Kirchengebäude auf Erden. Für sie sind die wirklichen Dinge bloß Schatten, die von den Ideen zu uns geworfen werden. Entweder ist für sie die Idee, d. h. die wahre Kirche unsichtbar in die sichtbare Kirche eingekapselt wie die Trichine in das Muskelgewebe. Oder die Unsichtbarkeit ihrer Kirche liegt nicht in der Geistigkeit, sondern ist nur der weiten Entfernung von unseren Sinnen zuzuschreiben. Mit andern Worten, die Lehre Luthers wie die Wiclifs bedeutet nicht eine Vergeistigung der Religion, sondern nur eine Entfernung der Religion aus dem irdischen Leben. Das Luthertum ist also eine Religion der vollständigen Trennung von Diesseits und Jenseits, von Natur und Übernatur. Das Sichtbare, die Verwirklichung des Religiösen im Tun und Leben, wird entweder ganz beseitigt oder doch als unwesentlich dem Belieben des einzelnen anheimgestellt, die Religion wird ins Gebiet des Unsichtbaren verwiesen. Ob sich dann einer dies so kraß vorstellt wie Wiclif der Realist, oder als bloßes Wort ohne wirklichen Inhalt gleich dem Nominalismus, das mag jeder mit sich selber ausmachen.

26. Die Frage, ob Luther selbst in seiner früheren Zeit Wiclifs Schriften gekannt habe, läßt sich mit Sicherheit weder bejahen noch verneinen.[1]

---

abscissionem digiti (c. 18, no. 6. 7. I, 58). Diese ganze Erörterung ist auch darum bedeutsam, weil sie zeigt, daß der krasse Realismus, wenn er konsequent ist, nur auf Grund des Pantheismus denkbar ist. In der Tat müßte Wiclif, wenn man seine philosophischen Äußerungen über Gott, über die Notwendigkeit der schöpferischen Tätigkeit Gottes, über die Unfähigkeit Gottes, etwas Geschaffenes zu ändern, im vollen Ernst nimmt, als Pantheist gedacht werden. Warum er die adnihilatio so heftig leugnet, das hat übrigens bei ihm auch einen theologischen Grund. Er glaubt damit seine Leugnung der Transsubstantiation verteidigen zu können, denn diese setze notwendig die Vernichtung voraus. (Siehe die Stellen in den „Fasciculi Zizaniorum" ed. Shirley, Introduction p. LVII f.) Hus, dem jede Ader zur Spekulation abgeht, scheint seinem Lehrer auf dieses abstruse Gebiet nicht gefolgt zu sein. Er leugnet nur kurzweg die annihilatio (In 1. Sent. d. 8. Flajshans, II, I, 77). Doch entdeckt auch er bei vielen Löcher im Glauben: In fide deficit, quia multa credenda firmiter credit, et in multis credendis tamquam in foraminibus vacuis in fide deficit, et sic habet scutum fidei foraminosum (1715. I, 259 b). Der echte Hus!

[1] Es ist schwer zu denken, daß Luther die Basler Ausgabe des Trialogus vom Jahre 1525 nicht sollte gekannt haben. Sie ist ja gerade deshalb veranstaltet, um die

Hutten hat sie wahrscheinlich gekannt.[1] Melanchthon machte erst um 1530 Bekanntschaft mit Wiclif, fand aber nicht viel Wohlgefallen an ihm.[2] Jedenfalls ließen sich die Reformatoren nicht von Anfang an auf ein unmittelbares Studium der wiclifitischen Schriften ein. Das war aber auch gar nicht notwendig. Denn die Schriften des Hus sind, wie bereits früher gesagt, sklavische Übertragungen nach Wiclif.[3] In Böhmen selbst hieß der Hussitismus die Wiclefie, und Wiclif wurde dort als der fünfte Evangelist verehrt.[4] Begreiflich, daß man im 15. Jahrhundert die böhmische Bewegung allenthalben als Wiclifismus bezeichnete.[5]

Bewegung des Luthertums zu fördern. Deshalb wurde auch in Salamanca wie in Paris das Doctrinale fidei von Thomas Netter gedruckt, weil man in diesem bedeutendsten Gegner Wiclifs das beste Gegengewicht gegen die Irrlehre Luthers und gegen die mit ihm neu auftauchenden Irrlehren Wiclifs zugleich zu bieten glaubte. Buddensieg (Joh. Wiclif 213) sagt, daß Brunfels die Ausgabe des Trialogus besorgt und Luther dediziert habe. Das ist wohl ein Mißverständnis der Widmung, die Brunfels seiner Ausgabe des Hus beigegeben hat. Dort sagt er „Wicklephus, quem et ipsum quoque curavimus, ut ederetur" (*Kolde*, Analecta 58). Das will nur sagen, daß er den Anstoß dazu gegeben habe; die Widmung des Hus stammt indes aus dem Jahre 1524, der Trialogus ist aber erst im folgenden Jahre erschienen. Der Name „Doctor Martinus Luter" in dem Codex 1387 zu Wien (Lechler Trialog. 21; Buddensieg 213) kann auch von fremder Hand stammen. Luther hatte mit ungedruckten Büchern nicht viel zu schaffen. Ob Luther jedoch Wiclifs Schriften selbst gekannt hat oder nicht, von seinen Lehren wußte er, und schon 1520 nennt er sich in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft Viglephista (Weim. VI, 508, 3. Opp. var. arg. V, 29). Von späteren Zeugnissen sehen wir ab.

[1] Buddensieg (Wiclif 213) sagt, Brunfels habe den Trialogus aus Huttens Nachlaß herausgegeben. Unmittelbar vorher berichtet er, Hutten habe „wahrscheinlich" auch Wiclifsche Traktate besessen. Derlei Berichte erwecken nicht viel Vertrauen. Ebenso ist es mit der Behauptung, Zwingli habe schon in Glarus Wiclif gelesen (Gieseler III, I, 192). Stähelin (Huldreich Zwingli II, 223) erklärt, er habe Wiclif nur von Hörensagen gekannt. Christoffel und Baur gehen auf die Frage gar nicht ein.

[2] C. R. II, 32.

[3] Loserth, Hus und Wiclif 83—91; 108; 162—257. Wyclif, Sermons, Loserth I, XXII ff., Opus Evangelicum III, XXVI ff. De pot. Papae XLII. ff. Darüber *Stephanus* Dolon. Epist. p. 2, c. 1. (Pez IV, II, 527 b. c.); p. 4, c. 6. (571 d.); p. 5, c. 10 (595 d.); Antihussus c. 2. 3. (371 ff.): c. 6 (384); c. 8 (390); c. 16 (417) u. ö. Die Böhmen ziehen dies meist in Zweifel. Zuletzt gibt es aber auch Flajshans zu (Hus Opp. II, I, p. XXXVII; III, p. XXXV).

[4] Über die Wiclefie in Böhmen s. Loserth, Hus und Wiclif 74 ff. 92 ff. 109 ff. Wiclif hieß in Böhmen quintus Evangelista. Ebenda S. 1.

[5] Dietrich von Nieheim überschreibt seinen Traktat mit dem Titel: Contra dampnatos Wiclevitas Prage (Erler, D. von Nieheim, 379). Thomas *Waldensis* kennt keine Hussiten, sondern nur Wiclesiten: Scripturus, juvante Deo, contra novellos haereticos Witclevistas, qui his novissimis diebus Anglicanas repleverunt ecclesias,

Luther also lernte den Wiclifismus zunächst durch die Vermittelung von Hus kennen. Er las Hus schon als Student.[1] Später behauptete er freilich, er sei Husit gewesen, ohne davon eine Ahnung gehabt zu haben.[2] Möglich wäre das ja gewesen. Man muß nur nicht glauben, daß sich eine geistige Bewegung auf keinem andern Weg als einzig auf dem des Lesens weiter verbreiten könne. Der Husitismus kam nach Deutschland, ganz abgesehen von den Vorgängen in Konstanz, auf einem zweifachen Weg. Der Verkehr zwischen Deutschland und Böhmen war durch die luxemburgisch-böhmischen Kaiser sehr lebhaft geworden. Die vielen Interessen, die Deutsche nach Böhmen zogen, waren ebenso viele Anknüpfungen von Bekanntschaft mit dem Husitismus. Die Anhänger des Hus selbst aber übten eine höchst eifrige Missionstätigkeit nach Deutschland aus.

---

et hodie totam invasere Bohemiam (Doctrinale, praefatio n. 1). Selbst in Böhmen schreibt Stephan von Dolein, der entschiedenste Gegner der Husiten, zuerst seinen Traktat „Medulla Tritici" unter dem Titel Antiwicleffus (*Pez*, Thesaurus Anecdot. IV, II, 149 ff.). Erst die späteren Schriften führen die Titel: Antihussus; adversus Hussum; ad Hussitas (IV, II, 361 ff. 431 ff. 503 ff.). Und Hus selbst verteidigt sich durch die Replica contra Anglicum Joannem Stokes, Wicleffi calumniatorem (Opp. 1715. I, 135 ff.).

[1] Nachdem Luther als Beweis für die große Gelehrsamkeit des Hus dessen „Bucher de Ecclesia und Sermones" angeführt hat, sagt er i. J. 1537: Und ich einmal zu Erfort, ein junger Theologus, da Johannis Huß Sermones aufgezeichent und drinne geschrieben stunden, aus Furwitz lüstern ward zu sehen, was doch der Erzketzer gelehrt hätte, weil das Buch in offentlicher Librarei unverbrannt behalten wäre, da fand ich wahrlich so viel, daß ich mich dafur entsetzte, warumb doch solcher Mann verbrannt wäre, der so christlich und gewaltig die Schrift fuhren kunnte. Aber weil sein Name so gräulich verdampt, daß ich dazumal dachte, die Wände würden schwarz und die Sonne den Schein verlieren, wer des Namen Huß wohl gedächte, schlug ich das Buch zu und ging mit verwundtem Herzen davon, tröstet mich aber mit solchen Gedanken: Vielleicht hat er solchs geschrieben, ehe denn er ist Ketzer worden, denn ich des Costenzers Concilii Geschicht noch nicht wußte (Erl. 65, 81). An dieser Erzählung wird wohl die Tatsache richtig sein, daß er damals die Sermones des Hus sah. An den übrigen Äußerungen darf man einigen Zweifel hegen. Warum ist Luther in Leipzig über die Äußerung von Eck so erschrocken, wenn er bereits früher von Hus eine so hohe Meinung hatte? Warum hat er noch lange nachher Hus nur mit Vorbehalt und Einschränkung gelten lassen? Diese Gedanken sind Luther sicher erst gekommen, nachdem er sich ganz mit Hus zurechtgefunden hatte. Die Erzählung gehört in das Kapitel der „Rückwärtsprojektionen" oder der Vaticinia ex eventu, bei denen Luthers Phantasie den Geschichtschreiber macht, wie die Fabeln über den Richter auf dem Regenbogen und über die furchtbaren Gewissensschrecken.

[2] An Spalatin im Febr. 1520. (De W. I, 425; Enders II, 345.)

Namentlich waren die unmittelbaren Nachbarländer Böhmens[1], Sachsen und die Lausitz, auch Polen und Ungarn, von ihnen angesteckt. Aber bis nach Mittel- und nach Norddeutschland hin erstreckte sich ihr Einfluß.[2]

---

[1] Manche nennen hier ganz besonders Erfurt, und berufen sich darauf, daß dieses häufig das zweite Prag genannt wurde. Aber dieser Name bezog sich gewiß nicht darauf, daß Erfurt ebenso vom Hussitismus sei angesteckt gewesen wie Prag, sondern darauf, daß es durch den Abzug der Deutschen aus Prag in die Höhe gekommen war. Nun besteht kein Zweifel darüber, daß in Erfurt, ganz abgesehen vom Humanismus, vielfach eine recht freie theologische Richtung herrschte, und daß namentlich die Grundsätze der Konstanzer und der Basler dort eifrige Pflege fanden. Die einzigen Namen Wesel, Döring und Jakob von Jüterbogk sagen genug. (Kampschulte, Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnis zum Humanismus und zur Reformation. I. II. Jürgens, Luther von seiner Geburt bis zum Ablaßstreit. I, 302 ff. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, I, 12. Krause, Hessus I, 312 ff.) Flacius fand dort circiter 10 tomos de Basiliensi et Constantiensi (Köhler, Luther und die Kirchengeschichte 166, der hierzu die naive Bemerkung macht, daß Luther diese kaum gelesen hat — als ob er gerade hier in Erfurt auf keinem andern Weg die Basler Ideen hätte einsaugen können!). Möglicherweise ist es auf den Einfluß der von dorther eingeschleppten Grundsätze zurückzuführen, vielleicht auch auf andere, bereits seit älterer Zeit wirkende Ursachen, daß gerade in Sachsen allgemein ein recht antikirchlicher Geist herrschte. Schon Aneas Sylvius sagt hierüber: Tantus est aevo nostro et in populo et in clero auctoritatis ecclesiasticae contemptus (Europae status c. 24. *Freher*, Germanicarum rerum Scriptores. 1602 II, 70, 52; Aeneae *Sylvii* opera Geographica et historica, Helmstad. 1699. c. 32. p. 289.) Das Konzil von Basel, das überhaupt nichts versäumte, um durch Schreiben oder durch Abgesandte für seine Ideen in Deutschland zu wirken, suchte gerade die Universität zu Erfurt an seine Sache zu fesseln (s. darüber Düx, Nikolaus von Cusa I, 292 f.). Einen ebenso eifrigen als einflußreichen Verfechter seiner Ideen hatte es an Matthias Döring, dem Provinzial der sächsischen Franziskaner. Der gelehrte Karthäuser Jakob von Jüterbogk (Jacobus de Paradiso) war ja wohl etwas gemäßigter, dafür aber um seines Ansehens willen noch mächtiger wirksamer für dieselbe Richtung. Luther konnte in dieser Atmosphäre neben der Verachtung gegen die asinitas der theologastri und des histrio Aristoteles auch genügende Geringschätzung gegen die Kirche und vor allem gegen das Papsttum lernen, und er lernte davon so viel, daß er mit seinen Gesinnungsgenossen bekanntlich schon früh in Verdacht kam. Aber daß hier der Hussitismus im eigentlichen Sinn geherrscht hätte, ist schwer anzunehmen. Man konnte davon nur in jenem allgemeinen Sinn sprechen, in dem, wie sich alsbald zeigen wird, damals alle verdächtigen Bewegungen also genannt wurden. Das schließt natürlich nicht aus, daß einzelne Irrtümer auch von den Hussiten übernommen wurden; diese Leute waren nicht heikel und nahmen das Schlimme, wo sie es fanden. Der Platonismus, zu dem die Humanisten meist neigten, und der Haß gegen Aristoteles mochte auch den früheren Gegensatz gegen den Prager Realismus vielfach gemildert haben. Immerhin ist Luther, wie schon gesagt, in Erfurt zuerst mit Hus bekannt geworden.

[2] Es werden z. B. ausdrücklich genannt Regensburg, Worms, Speyer, Weinsberg, Straßburg, Windsheim, Neustadt an der Aisch, Rottenburg an der Tauber, Würzburg,

Sie ließen es jedoch nicht dabei bewenden, den Samen der Irrlehre einmal ausgestreut zu haben, sondern sie sandten immer wieder Missionäre, um nach dem Stand der Dinge zu sehen und neue Eroberungen zu machen.[1] Auf diese Weise kam es, daß man selbst an Orten, wo sie keine Anhänger hatten, sogleich von Wiclifiten und von Hussiten sprach, wenn sich nur irgendwie verdächtige Regungen bemerkbar machten,[2] und verdächtige Regungen gaben sich in Deutschland genug kund.[3] Es war in weiten Kreisen, zumal im wenig gebildeten und sittlich schwachen niederen Klerus eine Stimmung verbreitet, die man nur wiclifitisch oder hussitisch nennen konnte. Meist beschränkte sie sich auf Unzufriedenheit mit der Kirche, auf Tadel von Übelständen, an denen die Tadler selbst den größten Anteil

---

Heilbronn, Pforzheim, Thorn, Metz, Rostock, Mecklenburg usw. S. Lechler, Joh. von Wiclif II, 485 ff. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation I, 248 ff. 370 ff. 387 f. Aschbach, Geschichte Kaiser Sigmunds III, 48 ff. *Lea*, History of the Inquisition II, 316 ff. 427 ff. 506 ff. Janssen-Pastor II[17], 421 ff. *Argentré*, Collectio judiciorum I, II, 172. Daß es sich dabei nicht um vereinzelte Erscheinungen handelt, zeigen die Verordnungen der Provinzialsynoden von Mainz (Hefele, Konziliengeschichte VII, 383), von Trier (VII, 387) und von Köln (*Mansi* XXVIII, 1055), die alle drei i. J. 1423 auf die Gefahr des Wiclifismus und des Hussitismus hinwiesen und auf die Schriften aus diesem Kreise zu fahnden befahlen.

[1] Lechler, Wiclif II, 511 f. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation I, 373. 396. vgl. auch Gieseler, Kirchengeschichte III, I, 309.

[2] Unter den Gründen, die Eugen IV. gegen die Abhaltung des Konzils in Basel anführte, war auch der, daß die Stadt und die Umgegend von der hussitischen Ketzerei angesteckt sei. Dagegen erhebt Julius Caesarini entschieden Verwahrung (Hefele VII, 455). Übrigens heißen in dem Tagebuch des Basler Karthäusers die Reformatoren öfter die Hussitischen oder die Böheimischen als die Lutherischen (Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation. 1846. I, 531 ff.) Auch Luther sagt (1533), daß „die Widdersacher diese Heiligen hussitisch, wicleffisch und lutherisch ausschreien" (De W. II, 363).

[3] Man müßte eine Zusammenstellung all der kleinen Sekten in Deutschland während der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts machen, um einen Begriff davon zu geben, wie unruhig vielfach das Volk geworden war, das, des sozialen Druckes satt, ein aufmerksames Ohr für die kirchenfeindlichen Lehren der Theologen und ein wachsames Auge auf das kirchenfremde Gebaren der höheren und der niederen Geistlichkeit hatte. (Eine übersichtliche Zusammenfassung bei Pastor, Geschichte der Päpste I[2], 131 ff. Janssen-Pastor I[17], 743 ff. Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte IX, 411 ff.) Im Konklave des Jahres 1492 sagte Lionel Cheregato: Saevit adhuc, cum potest, in catholicos fratres furibunda et armata Hussitarum perfidia, pullulant ubique adversus orthodoxam fidem nefandissimi errores, crescit in dies magis pervicax in sacrosanctam Romanam Ecclesiam universalis Ecclesiae matricem radicemque contumacia etc. (*Raynaldus* 1492. n. 22. Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte VIII, 300.)

hatten, und auf Verlangen nach Reformen, denen jeder Hinderniſſe in den Weg legte. Es brauchte aber nur wenig, daß dieſe Wicliſie zur vollen Häreſie wurde.

Das alles macht es begreiflich, daß der Einfluß Wiclifs auf Luther ſchon groß war, ehe er ſich deſſen recht bewußt wurde. Als Eck auf der Leipziger Disputation dieſen Zuſammenhang aufdeckte, da entſetzte ſich nicht bloß Herzog Georg, ſondern auch Luther ſelbſt ſchien erſchrocken. Er fand aber bald darin einen neuen Beweis für die Wahrheit ſeiner Sache, denn wenn dieſe ſchon vor ihm von Wiclif und von Hus war vertreten worden, ſo war es offenbar, daß ſie von Gott war. Darum wurde er erſt jetzt keck und zuverſichtlich, als er dieſe ſeine Vorläufer genauer kennen gelernt hatte.[1] Und wenn er ihnen ſelber anfangs nur in einigen Stücken folgte, in andern aber Vorbehalt entgegenſtellte, ſo dauerte es nicht lange, wie wir ſchon früher geſehen haben,[2] bis er ihnen vollſtändig beiſtimmte, höchſtens den einen oder den andern untergeordneten Lehrpunkt abgerechnet, namentlich was die Lehre Wiclifs vom Abendmahl betrifft.[3] Für

---

[1] Johannes Faber, der Wiener Biſchof, ſagt in ſeinem beherzigenswerten Gutachten über die Reform der Kirche u. a.: Wenn nicht die gefährlichen Bücher entfernt werden, communis populus semper processu temporis ejusmodi libros retinebit, quemadmodum vidimus et experti sumus sub hoc Lutherismo in libris Wicleffi, Joannis Hus, Johannis de Vesalia et similium haereticorum. . . . Lutherus et alii . . . . eos invulgarunt ac typis excudi fecerunt, ex qua re . . . dici non potest, quanta fuerint mala orta; nam in hos libros cum incidisset Lutherus, illico ferocior factus est, et prius damnatas haereses ab inferis resuscitavit fere omnes. (*Raynaldus* 1536, no. 37, IX.)

[2] Siehe oben S. 148 f., N. 2. Das Material über Luthers Verhältnis zu Hus findet ſich bei Schäfer (Luther als Kirchenhiſtoriker ſ. Index 507) und noch vollſtändiger bei Köhler (Luther und die Kirchengeſchichte I, 162 ff.), doch bedarf gerade Köhlers teils überlebte, teils willkürliche Darſtellung großer Vorſicht in der Benutzung.

[3] In bezug auf das Abendmahl hielt es Luther mit Hus, der in dieſem Stück ebenfalls von Wiclif abwich. Aber es erging Luther recht übel dabei. Die katholiſche Lehre von der Weſensverwandlung wollte er auch nicht annehmen. Er fand, es ſei gar nicht nötig geweſen, daß Wiclif und die Sophiſten, d. h. die katholiſchen Theologen, ihre ſpitzen Köpfe aneinander gewetzt hätten. Er hielt es alſo mit beiden: „Wiewohl ichs mit dem Vigleph halte, daß Brod da bleibe, wiederumb auch halte mit den Sophiſten, daß der Leib Chriſti da ſei". (1528. Erl. 30, 292.) Zuletzt, im Jahre 1541, wandelte ihn ein gewiſſes Bedauern darüber an, daß er gegen Wiclif eingetreten ſei, denn auf keinen Fall dürfe man dem Papſt ein Stück einräumen, da ja des Teufels Spiel dahin gehe, daß man aus deſſen Lehren einen Artikel des Glaubens mache. (De W. V, 361.) Auch in der Lehre vom menſchlichen Willen ſteht Luther gegen Wiclif und Hus. Dieſe beiden verteidigen die Freiheit des Willens, Wiclif offenbar im größten Widerſpruch zu ſeiner Lehre, daß alles mit abſoluter Notwendigkeit geſchehe, die den Erasmus zu

Hus insbesondere empfand er nach und nach eine so hohe Verehrung, daß er kein Bedenken trug zu sagen, S. Johannes Hus, wir mögen ihn mit Ehren wohl heilig nennen;[1] ist der nicht ein großer Martyr Christi, so wird niemand selig werden.[2]

27. Dessenungeachtet darf man den Einfluß von Hus und somit von Wiclif auf Luther nicht bis ins Ungemessene übertreiben.

Der Ausspruch von Buddensieg, daß wir ohne Wiclif und ohne Hus Luther und sein Werk nicht gehabt hätten,[3] geht zweifellos über das rechte Maß hinaus. Gerade die Begründung, die er dafür anführt, ist der Beweis für die Unrichtigkeit seiner Behauptung. Wiclifs reformatorische Gedanken, sagt er, hätten den abendländischen Gesamtgeist wesentlich beeinflußt. So weit reichte Wiclifs Einfluß nicht, sonst hätte nicht der Nominalismus im 15. Jahrhundert unbestreitbar die Oberherrschaft geführt. Und namentlich reichte sein Einfluß auf Luther nicht so weit, denn das, was wir bisher erwogen haben, zeigt doch wohl hinreichend, daß Luthers Wege zunächst vom Nominalismus ausgingen und von dessen Geist bestimmt wurden.

Nein, Wiclif hat nicht den gesamten Geist des Abendlandes wesentlich umgestaltet, dazu fehlte noch viel, Gott sei es gedankt, aber er hat allerdings in sehr weiten Kreisen, die wir soeben näher bezeichnet haben, ein reiches Sammelsurium von vereinzelten Irrlehren ausgestreut, von denen die einen dort, die andern hier aufgegangen sind. Und Luther hat gerade in diesen Kreisen gelebt und für diese Samenkörner einen fruchtbaren Boden in seiner erst von krankhafter Neuerungssucht und dann vom Haß gegen die Kirche aufgewühlten Seele geschaffen. Deshalb ist es ein leichtes, aus der Summe seiner besonderen Lehrsätze eine große Anzahl herauszuziehen, die mit denen von Wiclif gleichlautend sind und wohl auf diesen als auf ihre eigentliche Quelle zurückgeführt werden müssen. Infolge hiervon glaubten die Universitäten von Paris und Salamanca nach dem Auftreten Luthers nichts besseres tun zu können, als das große Werk des Thomas Waldensis gegen Wiclif drucken zu lassen, und daran taten sie gut. Wiclif hat auf Luther noch mehr Einfluß geübt, wie alsbald noch näher betrachtet werden soll. Am meisten hat er auf ihn dadurch gewirkt, daß er ihn zum krassen Realismus

---

der irrigen Behauptung veranlaßte, Wiclif leugne die Willensfreiheit (IX, 1218 f.). Umgekehrt dachte Wiclif trotz seiner Abendmahlslehre nicht daran, die Messe abzuschaffen, während Luther gegen diese die ganze Fülle seines Ingrimms richtete.

[1] Erl. 50, 143.

[2] Erl. 65, 82.

[3] Buddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit, 3.

bekehrte. Dennoch haben wir uns im vorausgehenden genugsam davon überzeugt, daß Luther längst, ehe er sich hierzu verstand, von der Kirche abgefallen war, und daß er unwiederbringlich mit ihr in Zwiespalt gewesen wäre, auch wenn er sich nicht an Hus und an Wiclif angeschlossen hätte.

Auf der andern Seite ist es gerade Luther, der den Einfluß Wiclifs zu unterschätzen sucht, und zwar aus einem wenig ehrenhaften Grund. Um sich selber vor seinen Schülern auf Kosten seiner Vorgänger groß zu machen, sagt er, Wiclif und Hus hätten nur das Leben des Papstes und der Papisten angegriffen, darum hätten sie auch nichts ausgerichtet; erst er sei ihrer Herr geworden, weil er an die Lehre gegriffen habe.[1] Von unserem Gesichtspunkt aus wäre es ja gut gewesen, wenn jene beiden wenigstens die Kirchenlehre unversehrt hätten bestehen lassen. Vom Standpunkt Luthers und der Seinen aus heißt das aber sie als minderwertige und kurzsichtige Strohmänner behandeln, nur damit Luther dann als der sonnengleiche Heros neben ihnen in desto hellerem Lichte strahle. Aber stimmt das auch zur Wirklichkeit? Luther glaubte viel, was er gerade sagte, das kann er jedoch nicht geglaubt haben. Etwas mehr hat er von ihnen schon entlehnt. Zu andern Zeiten sagte er ja selber, daß Hus dem Papsttum den rechten Stoß gegeben habe und daß er Vorläufer,[2] Kern und Same des Evangeliums gewesen sei.[3]

---

[1] Cordatus (*Wrampelmeyer* 502, n. 1829). *Förstemann* III. 222; Erl. 59, 246. *Bindseil*, Colloquia I, 419; III, 264.

[2] Den rechten Stoß, den gab dem Papst S. Johannes Huß, und ward drüber verbrannt. . . . . Johannes Huß . . . . strafte der Päpste Laster . . . . . Das war die große Ketzerei, darumb er mußte verbrannt werden, auch daß der Papst der Kirchen Häupt wäre, nicht jure divino, sed humano. Gleichwohl hat der Stoß zwo unüberwindliche Wunden dem Papstthum gegeben: die erste, daß die Päpste aus dem Himmel gestoßen sind und die Pfeifen einziehen mußten, . . . Die ander, daß nach S. Johannes Huß das Papstthumb in große Verachtung kommen ist, und S. Johannes Huß Namen und Lehre mit keiner Macht haben können wehren noch zu Grund dämpfen, bis daß ihn zu dieser Zeit das Geschrei erschreckt, deß Johannes Huß ein Vorlaufer gewest ist, wie er ihnen verkündiget hat im Geist, da er sprach: Item, sie werden eine Gans braten (Huß heißt Gans), es wird ein Schwan nach mir kommen, den werden sie nicht braten. Und ist also geschehen: er ist verbrannt Anno 1416, so ging dieser itziger Handel an mit dem Ablaß Anno 1517 (Erl. 41, 306). Diese vielberufene Weissagung, die sich in verschiedenen Formen findet (z. B. Lauterbach 48; *Kroker* 381, no. 717 a. Leichenrede von Bugenhagen, Walch XXI, 333*, s. *Manso*, Programma, an vera de M. Luthero vaticinatus sit Jo. Hussus, 1817), wird wohl der hauptsächlichste Grund dafür sein, daß Luther Hus so hoch erhoben hat. Vgl. oben S. 95 f.

[3] Johann Huß, der war der Kern oder das semen, der muß sterben und in die

28. Hus allerdings war weiter nichts als der Schatten Wiclifs, ein bedauernswerter Mann in jeder Hinsicht. Aber Wiclif war keine Null, sondern ein Mann, der einen Vergleich mit Luther nicht zu scheuen braucht, wenn er schon dessen Erfolge nicht erzielte. Ein eiserner Mann in jeder Beziehung, eisern an Arbeitskraft und Arbeitslust, eisern in dem Festhalten an dem, was er einmal ergriffen hatte, eisern im Haß gegen alles, was seinen Unwillen erregt hatte, eisern freilich auch in seinem Philosophieren wie in seiner Latinität. Der reine Verstandesmensch, der Himmel und Erde, Gott und Geschöpf, Theologie und Philosophie, Glauben und Leben auf das Prokrustesbett seines Denkens spannte und unbarmherzig streckte oder zerschnitt, wie er es eben brauchte. Das in der Praxis durchzuführen, lag ihm ferne. Um alles in Trümmer zu schlagen, dazu war sein Charakter doch zu vornehm, und um eine neue Ordnung der Dinge zu schaffen, dazu war er nicht praktisch genug, nach beiden Seiten das Widerspiel von Luther. Vom Leben, das er in der Kirche seiner Zeit vorfand, und das war nicht zufriedenstellend, ging er aus, wie Luther auch, das ist richtig. Aber das Ziel, auf das er mit unerbittlicher Zähigkeit losging, war die Umgestaltung des Glaubens und der Kirche bis in die letzten Grundlagen hinein. Sein Charakter, die Verkörperung des Calvinismus und des Jansenismus in einer Person zumal, Härte, Bitterkeit und Stolz zugleich, ließ ihm nur die Wahl, entweder alles, was ihm mißfiel, nach seinem Willen zu verbessern, oder, wo das nicht möglich war, alles zu untergraben und zu verdammen.

Seitdem er in Oxford mit den Mönchen zusammengestoßen war und gegen sie den kürzeren gezogen hatte, war seine Feindschaft gegen sie und gegen die Kirche, die solche Ungeheuer in ihrem Schoß duldete, unversöhnlich. Es mag schon sein, daß vieles an ihnen einer Besserung bedürftig war. Alle werden wohl nicht wie jene geschorenen Landstreicher und Possenreißer gewesen sein, mit denen Chaucer Straßen und Herbergen anfüllt. Auf jeden Fall ist das Verdammen Wiclifs weder ein Mittel zu ihrer Besserung noch auch ein Zeichen von edlerer Gesinnung bei ihm. Am allerwenigsten ist es gerechtfertigt, daß er den Glauben der Kirche deshalb angreift, weil sie die ihm so verhaßten Kainiten,[1] die vier Orden, nicht aus der Welt schafft. Aber das zeigt eben den Geist Wiclifs.

Erde begraben werden, darnach wächsts mit Gewalt daher. Förstemann II, 129. Erl. 58, 316 f. *Kroker* 283, n. 567. *Lösche*, Analecta 391, n. 617.

[1] An Wicliff kann man so recht studieren, welch verderblichen Einfluß religiöser Haß auf den menschlichen Charakter ausübt. In seinem äußern Auftreten war Wiclif,

Übrigens hatte seine kirchenfeindliche Richtung noch einen andern Ausgangspunkt, und zwar einen, durch den er die Teilnahme selbst solcher Engländer gewann, die sonst kaum für ihn wären eingenommen gewesen, nämlich das Eintreten für die nationale Abneigung wider jede Ein-

---

soweit wir ihn aus seinen Schriften beurteilen können (vgl. Matthew in den English Works, Introduction XLV ff.), das Bild eines Clergyman: trocken, verschlossen, unbeugsam, ernst und streng auf seine Würde haltend. Mit Luther verglichen, macht er den Eindruck der Vornehmheit. Darin wird es wohl auch zum Teil liegen, daß er nicht die Popularität Luthers gewann, denn um dessen stürmische Massenerfolge zu erzielen, muß einer von Adel und Würde herabsteigen. Dennoch sank er im Lauf des Kampfes tief, wenn auch nicht so tief wie Luther. Seiner persönlichen Anlage nach war er gallig und zur Rachsucht geneigt. Lange kämpfte er gegen diesen bösen Hang, zuletzt aber wurde dieser unter dem Einfluß der Polemik gegen die Kirche und ihre Verteidiger sein übermächtiger, aufsitzender Dämon. Demgemäß gebraucht er häufig Ausdrücke, daß man meinen möchte, Luther hätte seine bittersten Schimpfworte von ihm entlehnt, z. B. sacerdotes Baal (Fasciculi Zizaniorum; Shirley 131); Idolatrae, qui fabricant sibi Deos (Trialogus 4, 4; Lechler 258): Discipuli Antichristi (Lateinische Streitschriften, Buddensieg 149) et Satrape maledicti, scil. Antichristi (ibid. 127); Antichristi Vicarius (Trialogi Supplem. c. 9. Lechler 450); Filii Diaboli (ibid. c. 6. p. 437); Pharisaei (Sermones, Loserth II, 314 ff.); Fals Pharisees (English Works, Matthew, 312); Sophiste Deo odibiles (De veritate S. Scripturae, Buddensieg I, 23.) u. a. m. Am meisten aber hat er sich verbissen in den unwürdigen Witz Caim oder Chaym. Er hatte sich nach und nach in solchen Haß gegen die vier Bettelorden hineingeredet, daß er sie das consummatum periculum nannte, und den äußersten Grad des Verderbens, super quo non quiescit Deus, quousque destruatur penitus Ordo Fratrum . . , qui se nominant Mendicantes (Sermones, Loserth I, 403). In dieser Gesinnung fand er in ihnen die Vollendung des Werkes, das der Teufel in Kain begonnen hatte, unde quattuor ordines Fratrum in Caym nomine figurantur (Trialogus Suppl. c. 8. p. 444). Er sagt nämlich Caym, denn in testimonium istorum quattuor litterae hujus nominis Caym inchoant hos quattuor ordines, ... ita quod C. Carmelitas, A. Augustinenses, J. Jacobitas (bekanntlich hießen die Dominikaner so von ihrem Pariser Kloster) et M. Minores significat (Trialogus 4, 33, p. 362). Diese Kainiten, gegen die das Blut Abels zum Himmel schreie, hätten zwar schon mit Anbeginn der Geschichte ihre Wurzeln getrieben, aber erst post solutionem Satanae hätten isti hypocritae sub figura sanctitatis das Maß des Abfalls vollgemacht (ibid.). Dieser giftige Angriff hat Schule gemacht durch die ganze Zeit der Kämpfe wider die Kirche im 15. und im 16. Jahrhundert. Es mag schon sein, daß der Ausdruck Kainiten oder Kirche Kains nicht bei allen unmittelbar auf Wiclif zurückgeführt werden müsse. Denn man konnte ja auch an den bekannten Satz Augustins anknüpfen, den er in der Civitas Dei durchführt, daß die Widerkirche bereits mit Kain begonnen habe. Sehen wir nun aber, daß dieses Wort von der Kirche Kains in jenen Zeiten des Kampfes gegen die Kirche auf diese selbst, und insbesondere auf die religiösen Orden angewendet wird, so werden wir kaum irre gehen, wenn wir dies auf den Einfluß des Wiclifismus zurückführen. Jedenfalls geht die Klage über die Ecclesia Cainitica bei Theodorich Vrie schon stark über das rechte

wirkung in die englischen Kirchenzustände und insbesondere gegen jeden Versuch, Gelder aus England ins Ausland zu ziehen. Das Verhalten Englands gegen das Papsttum war seit langer Zeit von diesen beiden Gedanken geleitet, und Wiclif wußte sehr geschickt davon für seinen Zweck Gebrauch zu machen. Sein rücksichts- und maßloser Charakter, der vor keiner Konsequenz zurückschrak, bedurfte aber nichts weiter als der Erbitterung gegen den Apostolischen Stuhl, um ihn unverweilt bis zum offenen und grundsätzlichen Angriff auf diesen zu treiben. Das Schisma hatte ihm überdies die vollste Geringschätzung gegen ihn eingeflößt. Während die fortgeschrittensten unter den Gallikanern aus diesen traurigen Zuständen Zweifel an der Notwendigkeit eines Papstes schöpften, ging Wiclif um vieles weiter und nannte das Papsttum nicht bloß unnötig, sondern eine wahrhaft teuflische Einrichtung. Man kann,

---

Maß hinaus (Hardt I, I, 16. 19. 27. 28. 29. 30.) In der leidigen Angelegenheit über die Lehre des Jean Petit vom Tyrannenmord verbreiteten die „Gersonitae" Verse, die, wenn auch Petit wahrscheinlich kein Ordensmann war (*Féret*, La faculté de théologie, Moyen-âge IV, 90), doch sicher zumeist auf die Ordensleute gemünzt waren: Heu Chaym generatio Odibilis et perversa, Sub hypocrisis pallio Fidei praefert adversa Constantiae Consilio Per dogmata diversa. Abel proles conculcatur, Dum opprimitur veritas, Dum sic fides impugnatur etc. (*Gerson*, Opp. V, 555.) Offenbar macht sich hier auch der Zorn darüber Luft, daß die „Kainiten" den Konstanzern entgegengesetzte Dogmen verfochten. Auch Hus wandelt diese Bahn. Der Antichrist, sagt er, muß aus dem Klerus kommen, denn die höher stehen, müssen tiefer fallen: Balaam, Scharioth sind nur Mittelstufen, durch die das Geschlecht des Kain bis zum Antichrist fortschreitet (Opp. 1714. II, 85. b). Natürlich tritt Luther tapfer in die Fußtapfen dieser seiner Vorgänger. Der Bapst und seyne Bepstischen, die den Hus verbrannt haben, sind Kain, der seinen Bruder Abel ermordet hat (Weim. VII, 282; Erl. 27, 220). Der einige todte man, der unschüldige Abel, macht den lebenden Kain, den Bapst mit allem seinem anhang, zu Ketzern, abtrynnigen, mördern, Gottesleſteren, solten sie sich drob zu reißen und bersten. (Weim. XIX, 567, 25. Erl. 38, 391.) Insbesondere sind alle hohen Schulen, Stifter und Klöster allesampt eitel Kainsche Heiligen, die Gott nicht ansiehet (Erl. 7², 250). Auch bei Justus Jonas sind die Mönche Kainische Feinde des Evangeliums (Döllinger, Reformation I², 529; bei Kawerau II, 62 nicht abgedruckt). Eine Satire aus der Reformationszeit benennt im Anschluß an die von Luther wieder aufgefrischte Prophetie Lichtenbergers die Kirche terra Chaim (Schade, Satiren und Pasquille III, 54, 11 f.) Natürlich darf diese kostbare Reliquie alter Polemik im Kampf gegen die Jesuiten nicht fehlen. Wiegand beweist, daß der Hundsmünch Canisius die heilige Schrift kainitisch mißhandelt (*Braunsberger*, Canisii Epistolae et Acta I, 605, n. 3), Im Sinn Luthers redet sogar die Formula Concordiae von Cainici sanctuli, hoc est, hypocritae (p. II, 6. Meyer 1830, 448). Damit ist der garstige Einfall Wiclifs im Protestantismus zur symbolischen Geltung gebracht worden.

wie Lechler sagt,[1] in seinem Auftreten dagegen eine dreifache Abstufung unterscheiden: Zuerst Kampf gegen den politischen Einfluß Roms, dann Lossagung vom Papsttum, endlich ist ihm der Papst der Antichrist selber.[2]

Wie sehr Luthers Vorgehen mit demselben übereinstimmt, braucht nicht gesagt zu werden. Wir möchten übrigens trotzdem hierfür Wiclifs Vorgang nicht gerade ausschließlich als maßgebend für Luther betonen. Denn einmal war der Charakter Luthers, wenn auch nicht gleich konsequent, so doch gleich maßlos wie der von Wiclif. Derselbe geringfügige Anstoß konnte ihn ebenso gut wie jenen von einer persönlichen Verstimmung über eine Person oder einen Stand bis zur Verteufelung der heiligsten Sache treiben. Luthers Haß gegen den Ordensstand hatte einen Grund, der seine Raserei leicht begreiflich macht, die Vorwürfe des Gewissens über den Bruch der Gelübde, und dieser fehlte bei Wiclif gänzlich. Zudem brauchte sich Luther, wenn er Vorbilder suchte, um von ihnen den Ausdruck des Hasses gegen das Mönchtum zu lernen, nicht bis übers Meer zu begeben. In der Abneigung gegen diese Einrichtung der Kirche stimmten alle Häretiker des Mittelalters überein, sowohl in als außer Deutschland. Und auch bei seinen gallikanischen Meistern konnte er in diesem Stück vielfach Ermutigung und Anleitung finden. Das nämliche gilt auch von seiner Verirrung im Kampf gegen das Papsttum. Die mittelalterlichen Häretiker und selbst überreizte Eiferer innerhalb der Kirche hatten das Papsttum so oft mit dem Antichrist in Verbindung gebracht, daß Luther die Ermunterung hierzu vor seiner Haustür aus dem Gassenstaub aufleſen konnte. Vorgänger also fand Luther überall. Jedoch das ist klar, daß alle die Überspanntheiten, die ihm der Verkehr mit dem Husitismus und dem Wiclifitismus alle Tage von neuem im Gedächtnis auffrischte, auch ihren Beitrag zur Mehrung seiner selbsterzeugten Ungebührlichkeiten lieferten.

---

[1] Lechler, Johann von Wiclif I, 575 ff.

[2] Auf den früheren Stufen bringt Wiclif nichts vor, was wir nicht bereits bei Occam und bei den Gallikanern gehört hätten. Zuletzt geht er freilich in seinen krassen Ausdrücken, die Hus und Luther nachgeahmt haben, über sie hinaus. Der Name Antichrist wird ihm geradezu identisch mit Papst (Lechler I, 584), doch immer nicht in dem absoluten Sinn, in dem Luther das zur Gewohnheit gemacht hat (Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist 50). Indes ist es doch wohl genügend, wenn Wiclif vom Papst sagt: precipuus Anticristus (Lateinische Streitschriften, Buddensieg 671), precipuus inimicus Cristo (630), radix et caput Ecclesiae malignantium (559), sophista Dyaboli (558), coraula ducens exercitum dyaboli contra Cristum (671) u. a. m. Natürlich folgt Hus getreulich nach: Nullus viator est aptior Romano Pontifico, ut sit Vicarius principalis Satanae et praecipuus Antichristus (1715. I, 448. a).

29. Niemand möge übrigens bei den eben geschilderten Verirrungen Luthers und seiner Vorgänger den Kern übersehen, der sich unter dieser rohen Schale birgt. Die gemeinen Ausdrücke Kainiten, Antichrist, Vikar des Teufels, das Papsttum vom Teufel gestiftet, und wie sie alle heißen, mögen im Munde Luthers wirklich ernst gemeint gewesen sein, denn sie entsprachen seiner Natur. Aber das war bei Wiclif ganz gewiß nicht der Fall. Er war kein ordinärer Possenreißer. Wenn er sich zu solchen Skurrilitäten erniedrigte, so tat er das weit mehr deshalb, um den Pöbel zu ködern, als weil es ihm selber entsprochen hätte. Das war auch nicht edel, und sicher kein Mittel, um die Massen zu veredeln. Jedoch er dachte scharf und klar genug, um zu verstehen, was sich hinter diesen Roheiten barg, und was er damit erreichte, wenn der große Haufe fleißig mit ihnen umging.

Der Gallikanismus hatte, wie sich uns gezeigt hat, eine schroffe Unterscheidung zwischen Christus, dem wahren Haupt der Kirche, und dem Papst, dem sichtbaren Haupt der sichtbaren Kirche, eingeführt. Nicht wenige unter seinen Vertretern gingen schon so weit, daß sie diese Unterscheidung bis zur Trennung fortführten und deshalb von zwei Häuptern sprachen. Und die verwegensten unter ihnen sprachen bereits von einem einzigen Haupt in dem Sinn, daß Christus allein das Haupt sei, der Papst aber diesen Namen nicht verdiene. Diese behaupteten denn auch ganz folgerichtig, daß die wahre Kirche nur jene sei, die zum Haupt den unsichtbaren Christus habe, daß dagegen die hier auf Erden unter dem Papst stehende Kirche diesen Namen kaum im Ernst verdiene. Nun ist leicht einzusehen, was gewonnen war, wenn der Papst der Feind Christi, der Antichrist genannt wird. Damit ist die Trennung vollständig durchgeführt und aus der Unterscheidung ein unversöhnlicher Gegensatz gemacht. Dieses Wort ist erst der volle Abschluß der Bewegung, die Occam und der Gallikanismus eingeleitet haben, und erst jetzt wurde es klar, was die früher ohne rechtes Verständnis für die ganze Tragweite gebrauchten Worte bedeuten: Christus sei das einzige Haupt der Kirche. Hus hat Wiclif ganz richtig verstanden, wenn er nicht einmal einen Vikar Christi zugab, selbst nicht einen, der eben nur Stellvertreter Christi, aber nicht das sichtbare Haupt der irdischen Kirche sei.[1] Er nannte diese angeblichen Häupter der Kirche geradezu

[1] Nach Hus ist der Romanus Episcopus et Pontifex Christus (Opp. 1715. I, 272). Nun aber ist es unmöglich, daß die Kirche zwei Häupter habe, wie ja ausdrücklich in der (bereits früher angeführten) Bulle Unam Sanctam gesagt ist. Ex quo patet, quod si aliquis Christianus foret cum Christo caput universalis Ecclesiae,

Ungeheuer, ganz wie Wiclif.[1] Auch Wiclif nahm Chriſtus ſo ausſchließlich als Haupt der Kirche an, daß er nicht einmal einen Stellvertreter für ihn gelten ließ.[2] Deshalb pries er das Schisma als eine große Wohltat, weil es die Gläubigen für die Erkenntnis dieſer Wahrheit fähig gemacht habe; wären nur die Gläubigen alle einig, dann hätte es mit dem Irrtum über den Papſt bald ein Ende.[3]

. . . . oporteret concedere, quod ille Christianus, qui esset caput illius Ecclesiae, esset Christus, vel aliter concedere, quod Christus foret ipso inferior (als ob nicht ein drittes möglich wäre, daß dieſes Haupt inferior Christo ſei!) et humile membrum ejus (I, 249 a.). Daraus folgert Hus: Nullus Papa est persona dignissima Ecclesiae catholicae praeter Christum; igitur nullus Papa est caput illius Ecclesiae catholicae praeter Christum (I, 275 a.). Darum läßt Hus das Wort caput Ecclesiae für den Papſt nicht gelten. Bezüglich des Wortes Vicarius Christi unterſcheidet er: Duplices sunt Vicarii Christi, scilicet veri et falsi. Veri Vicarii Christi sunt, qui ipsum in moribus imitantur . . . . . Falsi vero Vicarii sunt, qui, etsi officium habent ut homines etiam a Deo electi, tamen propter mala opera ante oculos Dei sunt abjecti (I, 177 a.). Sed nemo vere gerit vicem Christi vel Petri, nisi sequatur eum in moribus . . . . nec aliter a Deo accipit procuratoriam potestatem. Igitur ad id officium vicarium requiritur et morum conformitas et instituentis autoritas (I, 277 a.). Über das letzte Wort ſchlüpft Hus hinweg, ohne davon weiter Gebrauch zu machen. Deshalb ſchließt er, es ſei und bleibe immer zweifelhaft, ob es einen Vicarius Christi gebe: Eligere possunt homines civitatis Romanae, quem rite credunt plus humilem ad hoc ministerium, sed imponere sibi, quod eo ipso sit caput totius militantis Ecclesiae, summus Christi Vicarius, est nimis magna blasphemia. Et oppositum ejus est veritati proximum et per se notum (I, 458 a.). Dieſe ganze Darſtellung mag auch dazu dienen, um zu zeigen, welch ein Theolog Hus war.

[1] Die 28. der verworfenen Lehren des Hus lautet: Christus sine talibus monstruosis capitibus . . . . . melius suam Ecclesiam regeret (*Denzinger*, 548 f; ed. 10, 654 f.; *Hardt* IV, 412). Der Ausdruck monstruosis bezieht ſich auf die von Hus mißbrauchte Stelle in der Bulle Unam Sanctam, die erklärt, Chriſtus und Petrus können nicht zwei verſchiedene Häupter genannt werden, denn das gäbe ein Monſtrum, nämlich eine Kirche mit zwei Häuptern (vgl. Hus Opp. I, 249 a.). Auch Wiclif ſagt: Gebenedeit ſei der Herr Jeſus Chriſtus, daß er durch das Schisma den Fluch von der Kirche genommen hat; denn ista duo monstra Ecclesiae militantis zeigen, daß nichts an ihnen iſt. (Trial. Suppl. c. 4. Lechler 424. vgl. De pot. Papae, 293.)

[2] Et isto textu: Expedit vobis, ut ego vadam etc., eliciunt fideles, quod Christus, qui promisit fidelibus, quod maneret cum ipsis usque ad consummationem seculi, voluit perpetue sine tali Vicario in coelestibus residere, ut conversatione atque affectatione aspirando ad coelestia, colligant suam affectionem in Domino Jesu Christo. (Articuli Jo. Wiclif. *Brown*, Fasciculus I, 272 f.)

[3] Deus non sinens apostema illud, scil. Papam, in Ecclesia sua amplius perdurare, illam putredinem in nido illo diabolico congregatam, divisit in duo capita, ut melius pateat sanies Antichristi. — Dissensione Pontificum de Papatu magnum bonum provenit, quia jam debilitato Antichristo confortantur fideles

Hiermit ist erst die vollständige Beseitigung des Papsttums angebahnt. Solange Luther nur vom Gallikanismus zehrte, wollte er sich das Papsttum als menschliche Einrichtung mit menschlichen Rechten gefallen lassen und suchte nur nach dessen traurigem Beispiel erst die Ausübung seiner Gewalt so einzuschränken, daß diese nicht mehr zu fürchten war, und später die Gewalt selber durch so viele Bedingungen und Fesseln abzuschwächen, daß sie zum bloßen Schein geworden wäre. Je mehr er sich aber mit den Grundsätzen Wiclifs vertraut machte, desto entschlossener wandte er sich von dieser unaufrichtigen Halbheit ab und fand den Mut, das Papsttum vollständig zu leugnen. Das war ja gewiß bedauernswert, aber es war wenigstens ehrenhafter als jene gallikanische Spiegelfechterei. Dabei erhebt sich freilich die Frage, wie Luther mit den Worten zurecht kommt: Was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein. Indes darauf läßt sich Luther nicht ein, denn er hat Leo X. ein für allemal erklärt: Für die Auslegung der Schrift lasse ich mir nichts vorschreiben.

War aber das Papsttum nicht bloß nicht mehr die sichtbare Stellvertretung für das unsichtbare Haupt der Kirche, sondern der ausgesprochenste Gegensatz dazu, der bare Widerchristus, dann mußte auch die unter ihm stehende und von ihm als dem Schlußstein zusammengehaltene sichtbare Kirche den gleichen Charakter des Widerchristentums annehmen. Die Kirche auf Erden wurde somit zur Kainskirche, und alles, was in ihr einen wesentlichen Bestandteil und einen hervorragenden Platz einnahm, trug nun den Kainscharakter, Hierarchie, Priestertum, Opfer, Sakramente, Heilslehre und Heilsordnung, Ablaß, Mönchtum.

Damit hatte der Realismus von Wiclif seinen letzten Zweck vollkommen erreicht. Die sichtbare Kirche war nicht mehr bloß überflüssig gemacht, sondern sie war vielmehr als das größte, das einzige Hindernis für das wahre Verständnis der Erlösung durch Jesus Christus dargestellt. Je mehr sich einer also von dieser kainitischen Kirche, dem wahren Antichristentum abwandte, desto sicherer konnte er hoffen, die Verbindung mit Christus gefunden zu haben. Der Haß gegen die Kirche wurde jetzt der Maßstab für die Liebe zu Christus, die Entfernung von der Kirche der Maßstab für die Annäherung an Christus.

---

publicare sententias multas evangelicas, quas stante ipso in suo robore disserere non auderent. (Ebenda I, 274.) Ähnlich De potestate Papae, Loserth 248. 353. Man sieht, daß sich Wiclif ohne Scheu und kräftig ausdrückt.

Von einer Vermittelung zwischen Christus und uns kann demzufolge nicht bloß keine Rede sein, sondern gerade umgekehrt ist jeder sichtbare Mittler, der sich zwischen uns und den unsichtbaren Christus stellt, und jede sichtbare Einrichtung und jedes sichtbare Mittel, wodurch man bisher glaubte, die Verbindung mit Christus herzustellen, ein Hindernis für diese Verbindung, das leidige Antichristentum.

Hier sehen wir erst, zu welchen Zwecken der Realismus des Wiclif dienlich war. Der Nominalismus hatte freilich auch diesem Ziel nahe geführt, wie denn überhaupt Occam und Wiclif in den letzten Ergebnissen immer wieder zusammentreffen.[1] Dennoch kam der Nominalismus nicht zu dem radikalen Abbruch jedes Bandes zwischen hier und dort, wie der Realismus. Denn der Nominalismus, der nur mit dem Sichtbaren rechnet und nur von unten auf arbeitet, muß freilich sagen, daß dort, wo er nichts mehr sieht und greift, für sein Denken alles weitere ein Ende hat. Will er aber nicht seine Augen und seine Finger als das absolute Maß für alles Seiende aufstellen, so muß er stets zuletzt mit Occam gestehen, möglich sei ja darüber hinaus immer noch etwas, nur könne er das nicht tasten noch nennen, man müßte es dann eben glauben.

Der Realismus schneidet hier jedes Band viel entschiedener ab. Er schafft das wahrhaft wirkliche Sein in der Welt des Idealen. Dort allein ist ihm zufolge die wahre Kirche und Christus, ihr einziges Haupt. Das Sichtbare habe mit der wahren Wesenheit der Dinge nichts zu tun. Jeder Ausdruck der idealen Wahrheit könne nur eine Verstümmelung, eine Entstellung, ein durchaus ungenügender Versuch einer subjektiven Nachahmung sein, entsprechend den eigenen Fähigkeiten, der Auffassungsgabe bei den Hörenden und den äußerlichen Mitteln der Zeitideen und der jeweiligen Denk- und Sprechweise. Und wie mit der Wahrheit, so stehe es mit dem Heilswerk. Niemand könne uns das vermitteln. Wenn wir uns nicht selbst mit der Gnade Gottes, mit dem Verdienst Jesu Christi auseinandersetzten, so könne uns niemand dazu verhelfen. Nicht bloß unnütz und unmöglich wäre das, hierbei fremden Beistand zu suchen und uns fremder Hilfe anzuvertrauen, sondern geradezu schädlich. Dadurch würde die ideale Heilstat Christi entstellt, vermenschlicht, in irdische Formen gezwängt und so ihrer Kraft und ihres wahren Gehaltes entkleidet. Was immer sich zwischen die ewigen Ideen Gottes und unsere persönliche Aus-

[1] Vgl. Lechler, Wiclif I, 479 f. Wiclif selbst spricht mit Achtung vom „venerabilis inceptor“ (De veritate S. Scripturae, Buddensieg I, 346 ff. *Lechler*, II, 605 ff. *Shirley*, Fasciculi Zizaniorum LIII.)

einandersetzung mit ihnen, und zwischen den in Christus beschlossenen idealen Heilsplan und unsere subjektive Aneignung als Mittelglied einschieben wolle, das sei Verzerrung des Ewigen, Entstellung des rein Geistigen, Materialisierung des Göttlichen.

So der Gedankengang des vollendeten Realismus. Man kann diesen Folgerungen, wenn man seinen obersten Grundsatz zugestanden hat, das Lob unerbittlicher Konsequenz nicht abstreiten. Deshalb wäre auch sicher Luther damit nicht zurecht gekommen, hätte er darin nicht einen so unerschütterlichen Lehrmeister gehabt wie Wiclif. Man könnte ihn freilich auch hier wieder fragen, was er denn dann mit den Worten anfange: Wer euch hört, der hört mich? Indes würden wir natürlich auch diesmal dieselbe Antwort erhalten wie immer.

30. Aus diesen Gedankengängen entspringen alle jene Folgerungen, die Luther Wiclif nachgesagt hat, bis er zuletzt nahe an der Aufhebung jeder sinnfälligen Religion war.

Das ist noch das mindeste, daß bei dieser Anschauungsweise alle Vermittelung zwischen Christus und zwischen uns durch die Heiligen aufgehoben, daß also die Fürbitte der Heiligen geleugnet und deren Anrufung verworfen wird.[1]

Aber selbstverständlich kann nach dieser Auffassung auch hier auf Erden keine Mittlerschaft zwischen uns und zwischen Christus im Jenseits bestehen, mit andern Worten, kein bevollmächtigtes Priestertum.[2]

---

[1] Hierüber Thomas *Waldensis* (Doctrinale tit. 12, c. 90. Venet. 1571. III, 207 ff. Hus folgt hierin Wiclif nicht vollständig nach (Lechler II, 267), wohl aber die strengere Taboritenpartei (II, 472).

[2] Priester läßt Wiclif schon gelten, aber kein Priestertum. Das Wesen ihres Amtes ist ihm das Predigen. (De veritate S. Scripturae, Buddensieg II, 147 ff.) Zum Beweis hierfür beruft er sich (De veritate S. Scripturae, Buddensieg II, 241). auf den Satz im Dekret (c. 6. Omnes d. 38): Der zum Bischof geweiht werden soll, muß die Schrift genau kennen; „Substantia enim summi sacerdotii nostri sunt eloquia divinitus tradita, i. e. vera divinarum Scripturarum disciplina“. Diese aus *Dionys. Areopagita* (Ecclesiast. Hierarch. c. 1, § 4. *Migne*, Pat. Gr. III, 388 f.) entnommene Stelle sagt, daß, wie die himmlische Hierarchie durch Gott selbst eingesetzt ist, so die Hierarchie der Kirche auf dem geoffenbarten Wort Gottes beruht, weshalb auch ihr dessen Verwaltung anvertraut ist, nach dem Wort des Herrn: Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu kennen (Mark. 4, 11). Demzufolge sagt die Stelle nur, daß die Verwaltung des geoffenbarten göttlichen Wortes der Hierarchie, deren Bestand ja eben auf dieser Offenbarung beruht, anvertraut ist, und sonst niemand. Sie sagt aber nicht, daß das Wesen des Priestertums die Verwaltung der Predigt ist. Substantia bedeutet hier Grundlage, nicht wesentliche Bedeutung oder

Denn das ist ja nach der Lehre des Apostels die Aufgabe des Priesters, Mittler zu sein zwischen Gott und den Menschen (Heb. 5, 1). Dafür muß eben jeder für sich selber *sein eigener Priester* sein, aber auch nur für sich und für sonst niemand. So fällt die ganze Christenheit in lauter Teile auseinander, von denen *jeder nur für sich sorgt*, keiner dem andern etwas bietet, keiner dem andern hilft. Auch hier berühren sich wieder Realismus und Nominalismus. Man hat freilich ein *allgemeines Priestertum*,[1] aber welches Priestertum! Einmal ist es

---

Wesen. Wiclif ist aber nicht zufrieden mit diesem ersten Verstoß gegen den Sinn der Stelle, sondern er geht weiter und sagt, deshalb könne das Amt auch von Laien versehen werden; sed cum Curatus habet statum et dignitatem super Laicos, sua predicacio debet *proporcionaliter* excellere ewangelium Laicorum (II, 242). Das Priestertum besteht demzufolge nur darin, daß ihm *zunächst* die Verwaltung des Wortes anvertraut ist, aber auch dies nicht ausschließlich. Die Einrichtung der *Wanderprediger* durch Wiclif ist der beste Beweis dafür, daß er die Ausnahme im Ernst und buchstäblich genommen hat. Und daß seine Anhänger der Kirche keine priesterliche Gewalt zuschrieben, das zeigen die dem Parlament vorgelegten Sätze der *Lollarden*, in denen es u. a. heißt, man könne wohl sehen, quod multa secreta falsitas abscondita est in Ecclesia nostra, denn es sei doch leeres Vorgeben, quod Papa Romanus finxit se altum *thesaurizarium* totius Ecclesiae, habens illud dignum jocale (Kleinod) passionis Christi in custodia, cum meritis omnium Sanctorum in coelo, per quod dat fictam indulgentiam a poena et a culpa . . . (Fasciculi Zizaniorum, Shirley, 366). Gegen die Lehre vom *Kirchenschatz* hat sich auch bereits *Wiclif* selbst erklärt und sie rudem blasphemiam genannt (Trialogus 4, 32. Lechler 357 ff). Hat aber das Priestertum nichts aus dem Schatz der Kirche mitzuteilen, dann ist seine Tätigkeit von selber gegenstands- und inhaltlos. Nach dieser Seite hin hat *Hus* nicht mit Wiclif gehalten: Sacrum Sacerdotium, quia est pars essentialis in ordine Sanctae Ecclesiae, et ad ipsum pertinet primario regimen Ecclesiae et cura animarum (1715. I, 517 a.; ähnlich I, 220 b.). Um so mehr ging *Luther* auf die Lehren der Wiclifiten ein.

[1] Ausführlich *Wiclif*, De veritate S. Scripturae, Buddensieg II, 148 f. Darüber Thomas *Waldensis* Doctrinale, Venet. 1571. II, 18 f. III, 110 ff. Die Lehre ist am besten ausgesprochen in dem Widerruf des John *Purvey*: Quod omnis homo sanctus et praedestinatus ad vitam aeternam, etiam si sit Laicus, est verus presbyter et sacerdos ordinatus a Deo ad ministrandum omnia sacramenta necessaria hominibus ad salutem, licet nullus alius Episcopus unquam ei manus imponat (Fasciculi Zizaniorum, Shirley, 402; *Mansi* XXVI, 951. d. e). Das ist nur die Ausführung dessen, was *Wiclif* selber sagt (Trialogus, 4, 10. Lechler 280). Und in der Anklage gegen die Lollarden vor dem Parlament heißt es: Ipsi dicunt, quod sunt commissarii Dei ad judicandum de omni peccato, ad perdonandum et mundandum quemcumque eis placuerit. Dicunt, quod habent claves coeli et inferni, et possunt excommunicare et benedicere, ligare et solvere, ad voluntatem eorum, in tantum, quod pro bussello vel 12 denariis volunt vendere benedictionem coeli per cartam etc. (Fasciculi Zizaniorum. 366.) In ihrer Latinität erwiesen sie sich als treue

ein Laienprieſtertum, d. h. ein Prieſtertum ohne prieſterlichen Charakter. Und dann ein Prieſtertum außerhalb der Kirche, die bisher alle untereinander verbunden hat, alſo ein Prieſtertum, nicht etwa in dem Sinn, als ob alle für alle einträten, ſondern nur inſofern, als jeder dafür ſorgen muß, wie er ſein eigenes Heil finde, unbekümmert darum, wie es andern gehe, und auch unfähig, andern zu helfen. Nichts als Prieſter, und doch keine Vermittelung. Umgeben von tauſend und tauſend Prieſtern muß jeder ſich ſelber zu helfen verſuchen. Je mehr Prieſter, je weniger Hilfe. Eine fürcherliche Auflöſung der Chriſtenheit. Zugrunde richten oder doch in Gefahr des Untergangs bringen, das kann einer den andern. Kommt es aber darauf an, daß wir uns retten ſollen, dann heißt es: Euch hilft niemand, rette ſich, wer ſich retten kann, ihr müßt ſelber zuſehen. Faſt wie die Hohenprieſter den Judas abgefertigt haben.

Ein ſolcher Zuſtand könnte Menſchen, die nicht gerade vermeſſen ſind, leicht bedenklich machen. Deshalb ſäumten denn auch ſeine Prediger nicht zu ſagen: Wohl, es iſt ein ernſter Gedanke, daß jeder auf ſeine eigene Gefahr ſein Heil zu ſuchen verpflichtet iſt, ohne daß ihm jemand im Namen und mit der Kraft Gottes Hife leiſte. Dafür hat aber auch jeder den Troſt, daß ihm niemand im Auftrag Gottes *gebieten* kann, mit andern Worten, daß keine *Autorität* zwiſchen Gott und ſeiner

---

Schüler Wiclifs. Die Lehre vom allgemeinen Prieſtertum wurde ganz beſonders durch *Hieronymus von Prag* vertreten. In vulgari et Bohemico fecit seu fieri procuravit cantilenas et carmina, continentes in sensu et effectu verba canonis constituta et ordinata ad consecrationem corporis Christi. . . . Et cum illis dicunt se posse conficere corpus Christi. . . . . Propter quod invaluit error pessimus et maxima commotio contra sacerdotes et illos de Clero in partibus Bohemiae et partibus circumvicinis. . . . Asseruit, quod laici utriusque sexus . . . . doctrinam Wicleff firmiter et devote tenentes possunt conficere corpus Christi, baptizare, confessiones audire, aut quaecumque alia sacramenta conferre, dummodo proferant verba apta et ordinata ad consecrationem et sacramentorum collationem. Et quod talia Sacramenta sunt tantae efficaciae et virtutis, ac si per sacerdotes juxta formam Ecclesiae conficerentur et conferentur. (*Hardt*, IV, 669 f.) Die letzten Worte werden wohl nicht ſagen wollen, daß dieſe Sakramente dieſelben Wirkungen hervorbringen wie die von den Prieſtern geſpendeten, ſondern umgekehrt, daß die von den Prieſtern geſpendeten auch nicht mehr Wirkungen hervorbringen als die durch die Laien vollzogenen. Auf Grund der wiclifitiſchen Grundſätze können die Sakramente in allen gottesdienſtlichen Handlungen nur entweder leere Zeichen ohne jeden Inhalt ſein, oder eine beſondere Art von Gebet, Ermahnung und Predigt; der Begriff von Gnadenmittel und von Vermittelung der Gnade iſt hier ſchlechterdings undenkbar. Was ſich einer nicht ſelber von Chriſtus unmittelbar verſchafft, das kann ihm da kein Menſch und kein Ding verſchaffen.

Seele ſteht,[1] daß er alſo auch niemals Gehorſam an eine Autorität zu leiſten hat.[2] Chriſtus genügt dort oben, eine Erklärung ſeines Wortes

---

[1] Alle Prieſter, ſagt zwar Wiclif, müßen patres spirituales ſein, d. h. durch die Predigt des göttlichen Wortes, die eigentliche Aufgabe des Prieſtertums, geiſtliche Söhne zeugen. Aber die Fähigkeit dazu haben alle Gläubigen: omnis enim fidelis ex vi seminis fidei habet potestatem gignendi spiritualiter natos Ecclesiae. Und nicht bloß die Fähigkeit, ſondern auch die Pflicht: omnes presbiteri, ymmo omnes cristiani secundum divisionem suae gratiae hoc tenentur. (De veritate S. Scripturae, Buddensieg II, 148 f.) Somit ſteht jeder zu Chriſtus und zu Gott auf gleiche Weiſe, und keiner bedarf eines andern, der ſich zwiſchen Gott und ihn als Vermittler ſtellte. Es braucht nur jeder, wie Petrus, als Bedingung des Heiles die Liebe (cum sine tali amore reciproco non est salus) und den Glauben, lac fidei. (Ib. II, 148, 3. ff.)

[2] Wiclif weiß recht ſchön vom Gehorſam im allgemeinen zu reden. Der Gehorſam aber, den er allein kennt und allein gelten läßt, iſt nur der Gehorſam gegen Gott, nicht der Gehorſam gegen eine Gottes Stelle vertretende Autorität. Der Gedanke, daß die menſchliche Autorität mit der göttlichen (als autoritas subalternata) eines ſein kann, iſt ihm ſo unzugänglich wie der, daß Chriſtus und deſſen Stellvertreter auf Erden unum caput Ecclesiae ſind. Seinen Grundſätzen zufolge ſtehen dieſe in Widerſpruch miteinander. Daher ſein Satz: Cum homo sit tam finite capacitatis ac observancie, patet, quod tales private obediencie distrahunt ab obediencia facienda Domino Jesu Cristo . . . . Ex fide non debet subditus obedire alicui tali prelato, nisi de quanto Cristus prius et principalius (ſicher die richtige Lesart) illud mandat (Latein. Streitſchriften, Buddenſieg, 476). Nulla obediencia facienda est homini, nisi de quanto sonat in obedienciam factam ex caritate mandato Domini Jesu Cristi (ib. 307). Der Gedanke iſt gewiß richtig; ein Gehorſam, der nicht Gott geleiſtet wird, iſt keine Tugend. Nur wird jeder Gehorſam in Frage geſtellt und jeder Ausflucht die Tür geöffnet durch die zwei Worte prius und sonat. Wenn einer nur dort gehorchen muß, wo er zuvor und ausdrücklich den Willen Gottes kennt und nach genauer Prüfung findet, daß der Befehl des Obern dem Willen Gottes entſpricht, wenn einer nicht durch den Befehl im einzelnen Fall darüber vergewiſſert wird, wo dies eben jetzt der Wille Gottes iſt, dann iſt jeder Gehorſam zur Seite geſchoben. Dann haben wir das Prinzip der evangeliſchen Freiheit, ſo wie Luther es verſtanden hat, nicht der Freiheit im Geſetz, d. h. in der freiwilligen Unterwerfung unter das Geſetz, ſondern vom Geſetz, von der ſogen. Menſchenſatzung. Fideles intelligunt, quod Cristus noluit suam novam legem gracie fore traditionibus humanis onustatam (ib. 90). Die in der Kirche eingeführten newe observauncis . . . . som weye hypocrisie, or ellis they ben superflue, and oblishen men with-oute chesoun agen the fredom of Cristis lawe (The English Works, Matthew, 299). Es iſt aber a blasfeme heresie to seie, that man may not ellis come to heven, but if he fulfille this roten lawe that was thus late made of Anticrist (ib. 330). Denn der Anticrist hath forbarrid the fredom of goddis lawe in schriftis, masse, syngynge and othere devocions (ib. 66 f.). Hier iſt die ganze Lehre Luthers über die evangeliſche Freiheit fertig, und auf die Grundlage der Freiheit von jeder Autorität, die nicht ausdrücklich Chriſtus

und seines Willens müssen wir uns selber geben und können wir uns selber geben, denn auf den Antichrist und seine Organe können wir uns nicht verlassen; diese zerstören vielmehr Gottes Wort.[1] Diese brauchen wir auch nicht. Hier haben wir die Schrift und dazu unsere Vernunft.[2] Was

---

selbst ist, gestellt. Die Lehre des Hus über den Gehorsam stimmt ganz mit der von Wiclif überein; er spricht zu oft und zu ausführlich hierüber, als daß die Mitteilung seiner Aussprüche an dieser Stelle tunlich wäre. Unter den 30 Sätzen, um deren willen das Urteil in Konstanz gefällt wurde, lautet der 15.: Obedientia ecclesiastica est obedientia secundum adinventionem sacerdotum Ecclesiae praeter expressam (aber Matth. 18, 17?) auctoritatem Scripturae (*Hardt*, IV, 409. *Mansi* XXVII, 754). Der Satz ist wohl gebildet nach der Schrift De Ecclesia c. 17 (1715. I, 287 ff). Es ist kaum nötig, darauf hinzuweisen, daß die sogen. Apostelbrüder, Dolcino, Segarelli und ihre Anhänger, wie jede äußerliche Kirche, so auch jede äußerliche Autorität verwarfen, und nur den Gehorsam gegen Gott gelten ließen (*Lea*, History of the Inquisition III, 90—128. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter II, 388 ff. Kirchen-Lexikon I^2, 1143 f Protest. Real-Enzykl. I^3, 703.

[1] New Antichrist und his Clerks travail to destroy holy Writ. (The english Works of Wyclif. Matthew, 254 ff.)

[2] Hier stimmt Wiclif wieder einmal mit Occam zusammen, nur daß er ehrenhaft seine eigene Ansicht offen vertritt, während jener hier wie in den meisten Fällen so spricht, als berichte er nur über fremde Anschauungen. Quaecumque veritas, quam viator sensu non percipit, debet ex hac fide Scripturae esse deducta, saltem si requiritur a fidelibus esse credenda (Trialogus 3, 31. Lechler 240). Wiclif war übrigens vernünftig genug, die Hl. Schrift nicht als eine Sprechmaschine aufzufassen, die sich selber auslege, und deshalb die Notwendigkeit eines Auslegers zuzugeben. Da er die Tradition und die Autorität der Kirche verwarf, so konnte dieser Ausleger nur die eigene Vernunft des einzelnen sein. Ex quo patet, quod utrobique in Scriptura sacra est conformitas racioni, et per consequens racio est testis necessarius ad habendum sententiam Scripturarum (De veritate S. Scripturae, Buddensieg I, 200). Somit ist die Hl. Schrift nicht das einzige Prinzip des Glaubens, sondern der Glaube ruht auf dem doppelten Prinzip der Schrift und der Vernunft. Unde verba doctorum sequencium, de quanto se fundant in fide Scriptura vel racione, et non amplius sunt credenda (Latein. Streitschriften, 148). Daher die drei Grundsätze der Lollarden: 1) Der Christ braucht nichts zu halten, als was in der Hl. Schrift des Neuen Testamentes enthalten ist, vom Alten Testament nur das, was im Neuen nicht widerrufen ist; 2) what ever Cristen man or womman be meke in spirit and willi forto undirstonde treuli and dewli Holi Scripture, schal withont fail and defaut fynde the trewe undirstonding of Holi Scripture, in what ever place he or sche schal rede and studie. . . ., and the more meke he or sche be, the sooner he or sche schal come into the verry trewe and dew undirstonding of it, which in Holi Scripture he or sche redith and studieth; 3) Whanne evere a persoon hath founde the undirstonding of Holi Scripture, into which he schal come bi the wey now bifore seid of the Ile. opinion, hi or sche oughte bowe awey her heering, her reding and her undirston-

wir mit diesen Mitteln nicht finden, das können wir nicht als göttliches Wort hinnehmen. Also die Lehre Wiclifs, genau besehen auch die Lehre Luthers. Christi ausdrücklich in der Schrift ausgesprochener Wille das einzige Gesetz für die Christen, ausgelegt durch den „persönlichen Glauben", d. h. durch die eigene Vernunft, sonst aber weder eine Autorität noch ein Gesetz — das ist das Prinzip der evangelischen Freiheit.

32. Mehr noch. Der Mensch ist tatsächlich vollkommen frei gemacht, nicht bloß frei von aller menschlichen Hilfe, frei von allem Zwang zum Gehorsam, frei von allem Gesetz, sondern auch frei von aller äußerlichen Übung. Erst wenn er sich dieses klar macht, versteht er die ganze Bedeutung des Realismus. Das Äußerliche vermittelt ihm nichts von oben, aus der idealen Kirche herab. Das Äußerliche vermittelt ihm nichts von unten hinauf. Sakramente, Zeremonien, äußerliche Übungen mögen ja als Symbole dienen, als eine Art von Predigt oder als Unterstützung der Predigt, wie sich Luther ausdrückt. Aber sie geben nichts, weil sie nichts enthalten. Denn, sagt der Realismus, das Sinnfällige und Vergängliche kann ja nicht das Ewige und Geistige fassen, und, fügt der Nominalismus bei, der hier wieder einmal mit dem Realismus zusammentrifft, enthalten kann er nichts, weil es kein Band zwischen Diesseits und Jenseits gibt, vorausgesetzt, daß es überhaupt etwas Übernatürliches gibt.

Hier findet der Realismus ein geebnetes Feld zum Angriff auf die katholische Heilslehre. Daher der Zorn über die Äußerlichkeit des katholischen Denkens und Lebens, über die Materialisierung des Göttlichen, zumal über die Lehre von den Sakramenten, am allermeisten über die vom opus operatum. Für den Realismus ist die Vorstellung, als ob die Gnade durch die sichtbare Kirche oder durch die Heilsmittel verliehen würde, heidnische Verirrung oder Magie, und der Gedanke, daß Gott auch durch sinnfällige Handlungen und Zeichen verehrt werden könne, jüdische und pharisäische Verirrung. Für ihn sind alle äußerlichen Übungen per-

---

ding fro al resonyng (reasoning) and fro al arguyng or proving, which any clerk can or wole or mai make etc. . . (*Pecock*, The Repressor 1, 1. Babington I, 5—7). Das ist freilich nicht katholisch, aber, wenn man das katholische Prinzip der Schriftauslegung nach Anleitung der Tradition und der kirchlichen Autorität verwirft, dann ist das doppelte Prinzip der Lollarden das einzig vernünftige. Luther hat im Grunde dasselbe gesagt, nur war er entweder nicht aufrichtig oder nicht einsichtig genug, um es offen zuzugestehen,. Auf jeden Fall ist es durchaus ungerechtfertigt, wenn sich das Luthertum für sein einseitiges und hölzernes — übrigens undenkbares, und auch nie aufrichtig gemeintes — Schriftprinzip auf den Vorgang von Wiclif beruft.

sönlicher Frömmigkeit oder öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienstes ohne Bedeutung, als höchstens insofern sie den Menschen anregen, seine eigene innere Tätigkeit leichter zu entfalten. Und auch das nur unter der Bedingung, daß der Mensch innerlich frei bleibe, d. h. daß er das alles tue ohne die Meinung, er sei dazu durch ein Gebot verpflichtet, ohne die Erwartung, er könne dadurch etwas empfangen, ohne die Vorstellung, er erreiche damit irgend etwas, was Gott gefällig sei oder zu seinem Heil beitrage.[1]

Dies nennt der Realismus den Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit. Keine irdische Form drückt ihm zufolge das Göttliche aus, kein Dogma, kein Gesetz, kein Symbol. Keine sinnfällige Äußerung sei nötig, um das Geistige zu fördern oder um ihm den rechten Ausdruck zu geben. Geist, Innerlichkeit, Ideal, das sind die Worte, mit denen der Realismus allein rechnet. Sicher schöne Worte, nur daß es für den Menschen, der nicht reiner Geist ist, seine Schwierigkeiten hat, mit ihnen allein zurecht zu kommen. Selbst Wiclif ließ diesmal seine sonstige Konsequenz im Stiche. Er leugnete die göttliche Einsetzung der Messe,[2]

---

[1] Es würde viel zu weit führen, wollten wir hierfür die Anschauungen Wiclifs im einzelnen verfolgen. Thomas Waldensis hat ihnen einen großen Teil des II. Bandes und den ganzen III. Band gewidmet. Unter allen einschlägigen Lehren Luthers ist nicht eine einzige, die hier nicht bereits längst vor ihm dargestellt und widerlegt wäre. Ebensowenig können wir an diesem Ort auf die kleineren Sekten des Mittelalters eingehen, die alle diesem falschen spiritualistischen und mystizistischen Zug des Realismus huldigen, die Brüder des freien Geistes, die Ortliebianer, die Homines intelligentiae, die Spiritualen, die Begarden. Sie alle stimmen mit Luther darin überein, daß der äußerliche Gottesdienst bedeutungslos, ja unvollkommen und ein Hindernis für die wahre Anbetung Gottes sei, daß alle Werkheiligkeit nur Pharisäismus, daß das kirchliche Leben eine fleischliche Entartung der wahren Frömmigkeit sei Luther war auf dem besten Weg dazu, sich diesem verkehrten Mystizismus vollständig zu ergeben. Erst als die Schwarmgeister das alles bis zum letzten Buchstaben in der Praxis verwirklichen wollten, trat er in seiner bekannten Art zurück. Dennoch konnte er deren Grundsätze nicht mit ganzer Entschiedenheit verwerfen; sein Kampf bezog sich eigentlich doch nur auf die Anwendung und die Verwirklichung dieser Anschauungen. Deshalb kann der Protestantismus denen, die mit ihnen Ernst machen, nicht Verleugnung seiner Prinzipien vorwerfen. Im Gegenteil, je mehr das spezifisch Protestantische abgestreift und die Rückkehr zum ursprünglichen Luthertum vollzogen wird, desto mehr kommen Karlstadt und die Brüder des freien Geistes wieder zu Ehren.

[2] Der 5. unter den 44 vom Konzil zu Konstanz verworfenen Sätzen Wiclifs lautet: Non est fundatum in Evangelio, quod Christus missam ordinaverit. (*Hardt* IV, 153. Mansi XXVII, 632. *Brown*, Fasciculus I, 281. *Denzinger*, 481; ed. 10, 585.) Wiclif wurde bekanntlich während der Wandlung vom Schlage gerührt, da er der Messe

hielt aber selber an ihr fest, und so an den Sakramenten, am Gottesdienst und an den kirchlichen Einrichtungen. Von Hus ist hier nicht weiter zu reden. Luther war in der ersten Zeit auf dem besten Weg dazu, alles sichtbare Kirchenwesen und jeden äußerlichen Dienst Gottes aus dem Weg zu schaffen. Als ihm aber die Schwarmgeister und die falschen Mystiker zuvorkamen und ihm an Beispielen zeigten, was es um die Religion der reinen Innerlichkeit und der freien Geistigkeit sei, da begriff er wieder, daß der Mensch in diesem irdischen Dasein denn doch nicht aller äußerlichen Vermittelung entbehren könne, und daß für ihn der Dienst Gottes im Geist nur dann ein Dienst in der Wahrheit ist, wenn er den wahren Menschen, den ganzen Menschen mit Geist und mit Äußerlichkeit, zum Dienste Gottes heranzieht, und wenn umgekehrt der Heilsbedürftige auch durch Mittel, die auf den äußerlichen Menschen berechnet sind, der göttlichen Gnade teilhaftig zu werden sucht. Indes kam Luther nie über diesen Punkt ins reine. Er begriff, daß der Mensch an äußerliche Dinge gebunden ist,[1] und daß der wahre Gottesdienst sowohl äußerlich als innerlich sein muß.[2] Aber sein Haß gegen das Papsttum ließ ihn dann wieder gegen den äußerlichen Gottesdienst[3] und gegen alle kirch-

---

beiwohnte. Seine Schüler nahmen es mit dem Widerspruche gegen die Messe etwas ernster (Lechler, Wiclif II, 32. 105 u. ö.).

[1] Sehr ausführlich bespricht Luther diesen Gegenstand in seinem Kommentar zum 13. (14.) Psalm. Auch hier, wie sonst oft, hebt er die pädagogische Bedeutung des Äußerlichen hervor, und sagt, für die parochi — und diese können auch alte Leute sein — seien die Zeremonien und alle äußerlichen Einrichtungen unentbehrlich. Deshalb ne ceremonias aut nimio aestimemus aut nimio contemnamus, sed recta via et medio incedentes pro tempore tum eas observemus, tum deseramus. Dennoch muß er im allgemeinen zugeben: Quod hanc vitam sine ceremoniis agi est impossibile. Cum enim simus in corpore et medio temporalium rerum, . . . non possumus evitare . . . Nam si tollas ceremonias omnes, ubi stabit ullum imperium, . . . aut ulla denique administratio mundi? Neque enim domum aut familiam, nec liberos regere possis . . ., sed neque teipsum, nisi certis horis, certis studiis, certis locis tete exerceas etc. (Weim. V, 401; Opp. exeget. lat. XV, 273.)

[2] Es ist schwierig, genau zu sagen, wie viel in der Ausgabe des Kommentars zu Michaeas, die Veit Dietrich i. J. 1542 besorgte, von Luther selbst und was von anderer Hand ist. Sicher spricht nichts dagegen, daß man Luthers Ansicht in den Worten finde: Alii cultus sunt exteriores, sicut sunt sacrificia et ceremoniae divinitus institutae, item omnia bona opera divinitus mandata. Alii sunt spirituales, qui pertinent ad primam tabulam, sicut sunt fides, timor Dei, invocatio, spes, gratiarum actio, confessio etc. Placent autem Deo etiam exteriores cultus, quia sunt obedientia erga verbum, si sint conjuncti cum interioribus. (Opp. exeget. lat. XXVI, 262.)

[3] Vide, quid accidat adversariis nostris, Papistis. Hi multum orant, recitant psalmos, dicunt Paternoster. . . ., sed quia verbum Christi contemnunt, imo

liche Gestaltung in einer Weise kämpfen, die den Vorkämpfern eines falschen Spiritualismus Vorwand für ihre Exzesse bot. Er konnte sich nicht genug tun im Predigen der evangelischen Freiheit,[1] und

---

quia vi persequuntur etiam, ideo sub istis pulcherrimis vocabulis, quae ex psalmis recitant, mera idololatria latet. (Opp. exeget. lat. XX, 179.) Darüber läßt er sich des langen und des breiten aus in den Wochenpredigten über Johannis 6—8. Außerhalb dem glauben nimpt gott nichts fur einen gottesdienst an. (Weim. XXXIII, 29, 25. Erl. 47, 251.) Dieser Satz schlägt wie ein Donnerkeil alles nieder, alle Kappen, alle Platten, Speise, Kleider, Schuhe, Häuser, Wallfahrt, Regeln. Also stehet die Christliche Gerechtigkeit undt der warhafftige gottesdienst außerhalb unser Krafft, wircken undt verdienst, allein in Christo, da wil gott unser vater undt gott sein. . . . Nemlich, die do glauben, der glaube ist der rechte gottesdienst, glauben, das außer Christo kein heil noch Seligkeit sei (Weim. XXXIII, 31. Erl. 47, 253). An Christum glauben undt diese werck thun, seindt also weitt als himmel undt erden von einander unterschieden (Weim. XXXIII, 32, 20). Daneben will er die äußerlichen Werke nicht ganz verdammt haben, aber das sei äußerlicher gottesdienst, der sich unmittelbar nur auf die Menschen beziehe u. s. f. Ganz besonders arg spricht sich Luther hierüber aus in der Schrift gegen Ambrosius Catharinus. Im ganzen Neuen Testament gebe es kein Gesetz und kein Gebot, sondern nur Ermahnungen. Nemo cogitur (auch nicht Luk. 14, 23?), omnibus permittitur ut vel pereant vel salvi fiant, secundum quod voluerunt (Weim. VII, 760, 17; Opp. var. arg. V, 368). Christus enim omnes leges per libertatem sustulit. . . . Nec in regno ejus alius locus sacer, alius profanus est, sed ubique omnia eadem (Weim. VII, 761. Opp. var. arg. V, 369) u. s. f.

[1] Die Vorliebe für die einseitige Hervorhebung der libertas Evangelica und deren Gegensatz gegen die Sklaverei unter dem Mosaischen Gesetz hat Luther wohl auch von Occam überkommen. Dieser bekämpft gerade deshalb die Lehre von der plenitudo potestatis im Primat, weil durch diese „Lex Evangelii esset intolerabilis servitutis et multo majoris quam Lex Mosaica“. Denn Lex Evangelica est lex libertatis respectu Mosaicae Legis, quod saltem debet necessario intelligi, ut non sit tantae servitutis, neque in temporalibus neque in spiritualibus quoad caeremonias et observantias exteriores, quanta fuit Lex Mosaica. (Quaestio super potest. Pap. q. 1, c. 6. *Goldast*, Monarchia II, 320). Übrigens redet auch Wiclif von dieser Lex libera Jesu Christi. (Trialogus 4, 35. Lechler 368), die traditionibus fictis beschwert und verunziert werde. (Supplem. c. 5. Lechler 431 f.) Vollständig im Sinne von Luther spricht aber Matthias von Janow: Dominus Jesus non dedit ullam legem scriptam suis posteris, ... sed solum dedit spiritum suum bonum et spiritum Patris in corda credentium pro omni lege viva et perfecta, et pro omni regula vitae cujuslibet sufficienti. Propter quod et Apostoli ipsius, nolentes gravare populos credentes in Jesum variis doctrinis et adinventionibus et praeceptis, pauca scripserunt, pauciora mandaverunt, paucissima statutis firmaverunt inconcusse . . . . Unde crudeliter et infrunite posteriores multi videntur egisse et agere usque modo, qui suas adinventiones multas et doctrinas varias ac mandata rigida in Dei et Domini Jesu familiam induxerunt et auctoritative firmaverunt, subditos nimis obligantes et gravantes. (Gieseler, Kirchengeschichte II, III, 326 f.)

war dann doch wieder genötigt, mit beiden Fäusten auf deren entschlossenste Prediger loszuschlagen. Er lehrte, daß der Glaube allein den Menschen vor Gott gerecht mache, und daß alle Sakramente, wenn der Mensch ja meine, von ihnen Gebrauch machen zu sollen, nur äußerlich ausdrücken, was innerlich bereits geschehen sei. Und wenn dann jene Schreckenskinder daraus die Nutzanwendung zogen, daß die Sakramente nicht nötig seien, selbst die Taufe nicht ausgenommen, dann betonte er wieder deren Notwendigkeit und nannte sie höchst wirksam.[1]

33. So schwebte er beständig zwischen Ja und Nein herum, denn vom Nominalismus ließ er nicht und den Realismus konnte er auch nicht in seiner vollen Konsequenz durchführen. Mehr und mehr überwog bei ihm der Realismus, wie sich in seinem Grundsatz zeigt: Je weniger Gottesdienst, desto besser, und auch dieses Wenige so einfach und so nüchtern als nur möglich.[2] In einem Stück jedoch war

---

Daraus zieht er, wie schon früher erwähnt, den Schluß, daß zur Reform der Kirche vor allem die Reduktion auf den Urzustand der Kirche notwendig sei — auch in diesem Stück ein Vorbild für Luther. Auch die homines inteligentiae lehrten: Instabit tempus, quo revelanda erit illa lex Spiritus Sancti et libertatis spiritualis. (Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter II, 531.)

[1] Siehe oben S. 241, N. 6.

[2] Man sol aber nicht dencken, das sie solchen Gottes dienst auffgericht haben, das sie Got ein gut werck damit thun wolten, sondern weil man mus einen ort und stedte haben, da man zusamen kome und Gottes wort lere und handle, zwingt solchs die not auff zurichten. Also das eigentlich Abram solchs umbs predigens (!) willen gethan hat .... Das predigen ist das höhiste und furnemste ampt; wo das nicht ist, kan fur Gott nichts ein Priester machen (ganz im Sinn von Wiclif!). Also ist das opffer nicht so zuverstehen, als habe ers gethan, das es ein gut werck were, sondern als ein zeichen, damit die prediget zu bestetigen, wie wir neben dem wort, den glauben zu stercken, auch das Sacrament nemen ..... So hat er auch gesagt: gleuben wir, das geschehen wird, was Gott gesagt hat, so wöllen wir zu warzeichen ein opffer thun, den glauben zustercken, auff das wir deste sicherer werden. Solchs hat die schrifft nicht umb sonst gesetzt, Denn yhe weniger nu Gottes dienst, ye besser es ist, wenn man nur bey dem wort und zeichen bleibet. (Weim. XXIV, 256. Exl. 33, 268 f.) Nam quod ad animam attinet, sumus per Christum liberati, et eam liberationem retinemus in fide, donec reveletur. Utile autem est, ut hoc quoque consideremus, Deum Adae verbum, cultum et religionem dedisse nudissimum, purissimum et simplicissimum in qua nihil laboriosum, nihil sumptuosum fuit ..... Hoc tantum vult, ut laudet Deum, ut gratias ei agat, ut laetetur in Domino, et ei in hoc obediat, ne ex vetita arbore comedat. Hujus cultus reliquias habemus aliquo modo per Christum restitutas in hac carnis nostrae infirmitate, quod nos quoque laudamus Deum et gratias ei agimus de omni benedictione spirituali et corporali. (Opp. exeget. lat. I, 133.)

er ganz Realist und blieb ganz Realist, ohne sich jemals zu ändern, in seiner Lehre vom Glauben, dem Triumph des Realismus und des Subjektivismus zugleich. Christus, das einzige Haupt der idealen Kirche im Himmel, der Inbegriff alles dessen, was wir zum Heile brauchen, ohne jede Vermittelung, die zwischen uns und ihm steht, und jeder einzelne hier auf Erden einzig auf seine eigene persönliche innere Aneignung des idealen Werkes angewiesen, das ist das Evangelium Luthers. Nicht der historische Christus, nicht seine irdische Stiftung, nicht der Buchstabe des Evangeliums, kurz nichts Empirisches, um modern zu sprechen, bietet uns die Gewißheit der Rechtfertigung, die jeder erringen muß, sondern nur die persönliche Aneignung.

Luther leugnet nicht das objektive Dasein der Wahrheiten, auf denen unser Heil beruht. Nur ist ihm die Objektivität nicht die historische Wirklichkeit, sondern bloß die Idee, die ihm der Realismus als das wahrhaft Seiende darstellt. Diese aber kann sich einer begreiflicherweise nicht aneignen durch den Glauben im hergebrachten Sinn, d. h. durch die Unterwerfung unter die geoffenbarte Wahrheit, wie sie die Kirche verlangt, nicht durch den Anschluß an eine sichtbare Kirche, nicht durch Vermittelung eines Priestertums, nicht durch den Gebrauch der Sakramente, nicht durch die Unterwerfung unter eine Autorität, nicht durch äußerliche Werke der Tugend oder des Gottesdienstes, sondern einzig auf dem Weg, auf dem man sich eine reine Idee aneignen kann, auf dem Weg subjektiver, rein innerlicher Zurechtlegung, die nichts ist als die Reproduktion der Idee selber, die erneute Schöpfung[1] dieser Idee.

---

[1] Das drückt die moderne Zeit in verschiedener Weise aus, immer jedoch im gleichen Sinn. Religion, religiöse Wahrheit, heißt es, sei nur das, was einer innerlich selber erleben, was er innerlich im frommen Gefühl selber in sich vollziehen könne. Andere geben dieselbe Vorstellung wieder unter den Worten Immanentismus oder Vitalismus. Am deutlichsten erklärt es W. Herrmann, da er sagt: „Die Glaubensgedanken entstehen in uns innerhalb des Verkehrs mit Gott, zu dem uns Jesus erhebt. Nicht der Besitz irgend einer, etwa durch die Hl. Schrift, vorgeschriebenen Summe solcher Gedanken macht den Christen aus, sondern die Fähigkeit, sie zu erzeugen und als die vom eigenen Bewußtsein erfaßte Wahrheit zu hegen" (Der Verkehr des Christen mit Gott [3], 38). In diesem Sinn sagt Runze (Dogmatik, 16): Das evangelische Dogma ist mehr Produkt als Produzent des subjektiven Glaubens. Und A. Dorner: Für die Theologen hat das Dogma nur soweit Geltung, als sie ihm selbst zustimmen. Und für das Volk soll es ein Dogma geben, das dieses als Wahrheit glauben, d. h. im Vertrauen auf die Kirche annehmen muß? Kann das protestantische Bewußtsein eine solche Forderung stellen? (Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion. 1905, 176 f.)

Glaube niemand, das sei zu stark ausgedrückt. Es drückt nicht einmal den Gedanken des philosophischen Realismus[1] vollständig aus. Erst wenn man die Form hinzunimmt, in die der falsche Mystizismus ihn gekleidet hat, kann man vollständig fassen, was Luthers Leben vom Glauben bedeutet. Das Wirkliche, das Empirische, das Historische ist für den Realismus, wenn nicht das bare Nichtsein, so doch jedenfalls nur ein schattenhaftes, ein unvollkommenes Sein. Die historische Gestalt Christi ist für ihn ebenso untergeordnet[2] und unwesentlich wie die historische Er-

---

[1] Für alle höchsten Ideen, die bisher der Christenheit vorgeleuchtet haben, Gott, Sittlichkeit, Unsterblichkeit, Vergeltung in einer ewigen Welt, gibt es keine andere Gewißheit und kann es keine geben, als die innere Gewißheit, die im Leben des Geistes selber liegt. Das Wesen (!) des Geistes ist aber nicht Vernunft im Sinne des Vernehmens einer höheren Stimme, so daß immer wieder eine übergeordnete Autorität den Menschen bemeistert, sondern die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, der schöpferischen Hervorbringung der höchsten Maßstäbe, nach denen sich unser praktisches Leben zu richten hat. So ist die Ideenwelt, von der wir uns getragen wissen, unbeschadet des göttlichen Grundes, auf dem wir selber ruhen, doch im wesentlichen das Werk unseres eigenen Geistes. (Sell, Katholizismus und Protestantismus, 61.) Demgemäß ist es ganz begreiflich, daß man sagt: „Ist es ein Wunder, wenn das moderne Individuum sich selbst zum Mittelpunkt macht und das ganze Leben von sich aus zu gestalten unternimmt? Es kann aber das Individuum zu voller Selbständigkeit nur gelangen, wenn es sich auch in seiner Seele möglichst von aller Bindung nach außen, von aller Beziehung auf etwas Gegenständliches ablöst und als freischwebendes (!) Subjekt nur die eigene Zuständlichkeit lebt . . . . . Hier scheint ein völliges Freischweben des Lebens, eine innere Unendlichkeit und zugleich eine völlige Unabhängigkeit gewonnen; hier hat jedes Subjekt seinen eigenen Weg und seine eigene Wahrheit; hier wird dem Leben keine Schranke gesetzt, kein Gebot vorgehalten, sondern es kann sich alle Regung in vollster Freiheit nach ihrer Art entfalten und ausleben". (Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 52 f.)

[2] Es ist wohl im Sinn dieses Realismus zu verstehen, wenn Melanchthon (ähnlich wie später Lessing) in der ersten Bearbeitung der Loci vom Jahre 1521 sagt: Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri . . . . . Ita Christum, qui nobis remedii, et ut Scripturae verbo utar, salutaris vice donatus est, oportet alio quodam modo cognoscamus, quam exhibent scholastici. (Kolde, Die Loci communes in ihrer Urgestalt[3], 63. C. Ref. XXI, 85.) Hier haben wir bereits die Anfänge zu dem, was man heute den Gegensatz zwischen der scholastischen, d. h. objektiven, und der „historischen", d. h. subjektiven Darstellung nennt. In diesem Sinn schreibt Mutian schon um das Jahr 1506: Fidem dicimus non illam dictorum factorumque constantiam, sed opinionem de divinis rebus, quasi quandam publicam credulitatem et fructuosam persuasionem. (Briefwechsel, Krause 79.) Was aber dann aus Christus wird, wenn er der Aneignung durch den Menschen preisgegeben wird, das sagt Erasmus kürzer und deutlicher: Christum esse puta non vocem

ſcheinung der Kirche und die hiſtoriſche Darſtellung der Glaubenswahrheiten. Über all dies Äußerliche und Vergängliche geht er hinweg zu den ewigen Ideen. Dieſe allein ſind ihm das Seiende. Indem er ſich dieſe aneignet, ſchafft er ſie ſelbſtändig von neuem nach dem Maße ſeiner Empfänglichkeit in ſich. Darum nimmt Luther keinen Anſtand zu ſagen, daß der Menſch durch den Glauben die Gottheit in ſich ſelber ſchafft, daß er Gott in ſich ſelber Daſein und Gottheit und Majeſtät verleiht, daß die Gottheit in ihm erſt durch den Glauben vollſtändig und ganz wird.[1] Und wie mit der Gottheit, ſo iſt es mit Chriſtus, ſo mit der Religion, ſo mit der Gerechtigkeit. Nicht Unterwerfung unter Chriſtus iſt der Glaube, nicht Anſchluß an die Religion, ſondern jeder ſchafft ſich durch den Glauben ſeinen Chriſtus, jeder ſeine Gerechtigkeit, jeder ſeine eigene Religion.

Luther nennt das die Rechtfertigung durch den Glauben. Er hätte beſſer getan zu ſagen Rechtfertigung auf dem Weg rein geiſtiger, ſubjektiver Aneignung, oder noch beſſer Rechtfertigung durch die Schöpfung einer eigenen perſönlichen Religion. Dann wären viele Mißverſtändniſſe erſpart und viele Streitigkeiten vermieden geweſen. Es war ein Mißbrauch, den Luther mit dem Wort Glauben trieb, derſelbe Mißbrauch, den er mit den Worten Chriſtus und Evangelium beging. Man muß ihm übrigens zugeſtehen, daß ihm die Zeitverhältniſſe dazu Anlaß gaben, wenn er anders Erfolg erringen wollte. Für philo-

---

inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter, quidquid ille docuit (1704. V, 25 b.) Das iſt der reine Naturalismus, mehr als Pelagianismus, Chriſtus auf den Naturzuſtand nach Luthers Forderung zurückgeführt.

[1] Paulus his verbis: Credidit Abraham, summum cultum, summum obsequium, summam obedientiam et sacrificium facit ex fide in Deum . . . . . Ea consummat Divinitatem, et, ut ita dicam, creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis. Nam sine fide amittit (!) Deus in nobis suam gloriam, sapientiam, justitiam . . . ., in summa, nihil majestatis et divinitatis relinquitur Deo, ubi fides non est. . . . . Hoc obtento habet suam divinitatem integram et illaesam, hoc est, quicquid cor fidele ei tribuere potest. Ideoque illam gloriam posse tribuere Deo est sapientia sapientiarum, justitia justitiarum, religio religionum, sacrificium sacrificiorum. Ex his intelligi potest, quanta justitia sit fides, et per antithesim, quantum peccatum incredulitas. (Gal. I, 327 f.) Und dieſer Mann wirft der katholiſchen Lehre vor, ſie leite die Chriſten an zu meinen, daß ſie durch die Werke Gott etwas geben, indes er lehrt, ſie gäben nicht bloß Gott etwas durch den Glauben, nein, ſie ſchüfen Gott ſelber in ſich! — Auch nach Seb. Franck wird Gott in uns durch den Glauben. (Erbkam, Geſchichte der proteſtantiſchen Sekten, 340 ff.)

sophische Ausdrücke, wie wir sie heute vorziehen, war damals die Zeit noch nicht gekommen. Wollte man die große Menge gewinnen, so mußte man noch biblische Ausdrücke gebrauchen — der beste Beweis dafür, daß die Bibel dem Volk nicht so fremd war, wie Luther zu behaupten liebte.

Diese Lehre vom Glauben, wie Luther das nannte, ist zwar eine Frucht des Realismus, die er von Wiclif und von den extremen Gallikanern gelernt hat, aber doch ein Lehrpunkt, übrigens der einzige, in dem er entschieden über seine Meister hinausgegangen ist.[1] Diese Lehre ist

---

[1] In diesem Stück, so scheint uns, bleibt Luther der Ruhm, wenn es ein Ruhm ist, die Lehre nicht vom rechtfertigenden Glauben, sondern vom subjektiven Glauben, zum System entwickelt zu haben. Joh. Gerhard (Confessio catholica. Francof. 1679, 1453 ff.) bietet auch hier seine bekannte Belesenheit auf, um zu zeigen, daß sehr viele katholische Lehrer längst vor Luther ebenfalls wie dieser gelehrt hätten. Das ist eine überflüssige Mühe. Natürlich haben alle Katholiken gelehrt wie Paulus, daß niemand ohne Glauben gerechtfertigt wird, und daß sie nicht durch die Werke, sondern allein durch den Glauben gerechtfertigt werden. Sie sagen: allein durch den Glauben, aber sie sagen nicht: durch den Glauben allein. Sie haben sich zu Augsburg erklärt „nos fide justificari, sed non sola fide“ (*Cochlaeus*, Commentaria de actis M. Lutheri, Mogunt. 1549. 215). Sie setzen den Glauben als Gegensatz gegen die Werke, und darum sagen sie: allein durch den Glauben. Sie sagen aber nicht: durch den Glauben allein, d. h. durch den Glauben, der sonst nichts ist als Glaube, und sonst nichts leistet als glauben; denn sie sagen immer: Fides, quae per dilectionem operatur, est principium sufficiens ad salutem (*Ailli*, 4. Sent. q. 2. a. 2. ad 1. fol. CCXXXVIII. e; *Altenstaig*, Lexicon theolog. Venet. 1583. fol. 172. col. a u. a. m.). Daraus ist es leicht zu erklären, daß wir im Mittelalter, da niemand den Glauben im Rechtfertigungswerk von der Liebe getrennt dachte, nicht selten den Ausdruck finden: justificatur fide sola. Somit handelt es sich nicht um die Frage von der Rechtfertigung durch den Glauben. Auch die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben macht noch nicht zum Vorläufer Luthers. Erst bei der Frage über die Natur des Glaubens zeigt sich, wer mit der Schriftlehre, und folglich mit der Lehre der Kirche geht, und wer von ihr abweicht. Diese Abweichung ist bei Luther eine zweifache. Einmal läßt er die Rechtfertigung vor sich gehen nicht bloß per fidem dumtaxat, solum per fidem, sondern per fidem solam. Mit andern Worten: er trennt den Glauben bei der Rechtfertigung nicht bloß vom Verdienst und von der Kraft der menschlichen Werke, sondern auch von der göttlichen Gnade und Liebe. Er läßt, um theologisch zu sprechen, die Rechtfertigung stattfinden non per „fidem formatam“, i. e. per fidem gratia habituali et charitate divina informatam, sondern per „fidem informem“, i. e. per fidem gratia habituali et charitate destituta. Und er nimmt zweitens den Glauben nicht, wie es die katholische Lehre tut, als übernatürliche göttliche Tugend, durch die sich der ganze Mensch, mit Verstand und Willen, unter Beihilfe der göttlichen Gnade Gottes Wort und Gottes Anordnung unterwirft, kurz sich völlig an Gott hingibt (in Deum credit), sondern er faßt den Glauben

auch die einzige, die dem Luthertum eigen ist, die einzige, die ihm wesentlich ist, die einzige, die es nicht preisgeben kann, ohne sich selber aufzugeben. Es hat schon vieles von Luther fahren lassen und wird noch mehr fahren lassen, diese Lehre nennt es nicht umsonst den articulus stantis et cadentis Ecclesiae, an ihr hält es fest für immer, so lange es selber steht, natürlich nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Sinne nach.

34. Fassen wir das Ergebnis von allem zusammen, so lautet es: Der Nominalismus in Luther hat die Kirche vernichtet, der Realismus in ihm hat das Christentum fast zu einer leeren Naturreligion verflüchtigt, wie er sich selber ausdrückt, zu der „von allem entblößten, vereinfachten Religion Adams". Als Ergebnis aus der gemeinsamen Arbeit beider blieb nichts übrig als eine Summe von isolierten Monaden, von denen jede für sich selber lebte und mit dem absoluten Rechte der Autonomie sich ihren Glauben und ihre Religion nach eigenem Ermessen zurechtlegte, kurz gesagt Individualismus und Subjektivismus.

Man begriff das alles damals unter dem biblisch klingenden Wort Glauben. Heute würde man, wenn man philosophisch und doch für uns verständlicher sprechen wollte, dieses Wort Glauben mit dem Ausdruck umschreiben müssen: Eine rein subjektive Idealreligion mit christlichen Worten und christlichem Gepräge, oder, wie man kürzer zu sagen pflegt, der christliche Idealismus. Das Wort Christentum ist für diese Richtung schon viel zu bestimmt, denn dieses setzt ja doch immer noch gewisse Gesetze und Formeln voraus, denen man sich unterwerfen sollte. Deshalb unterscheidet man vom Christentum das künstlich durch den einzelnen destillierte „Wesen des Christentums". Von Glauben ist schon gar keine Rede mehr. Alles ist bei den einen zur subjektiven Phantasiereligion geworden, bei den andern zur subjektiven Gefühlsreligion, bei allen, die den Geist des echten Luthertums bewahrt haben, zu einer Religion, die nur insofern Wert hat, als man sie innerlich selbst erlebt, und nur

---

als subjektive Aneignung Christi und als persönliche Zurechtlegung seiner Lehre. Nach beiden Seiten hin wird somit dieser Glaube bei Luther eine bloß menschliche Tat von rein subjektivem Charakter und Wert. Diese Auffassung ist Luthers eigenes Werk, insofern er Glauben nennt, was Wiclif vernünftiger Vernunft nennt. Wessel (über dessen Lehre Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, 517 ff.) ist hier nur teilweise Vorbild Luthers. Luthers Lehre lag im Realismus begründet, zum Teil dort bereits angedeutet, aber ihre volle Ausbildung erhielt sie durch ihn.

insofern Inhalt, als man die ihr zugeschriebenen Gedanken — denn von Dogmen ist da keine Rede mehr — in sich selbst verwirklichen kann. Inwieweit man da noch von Jenseitigkeitsreligion reden kann, soll hier nicht untersucht werden; sicher ist, daß diese Religion bei den meisten eine bare Diesseitigkeitsreligion ist.

Dies ist das Wesen des Luthertums. So lange es bei der christlichen Ausdrucksweise bleibt — und diese beschränkt sich fast immer auf die drei Worte Christus, Evangelium und Glaube — so lange ist es Luthertum. Läßt es von der biblischen Sprechweise, dann wird es zur reinen Laienreligion. Die Namen sind verschieden, das Wesen bleibt das gleiche.

35. Daß das Luthertum in seiner ursprünglichen Gestalt diesem Ziel bereits so nahe gekommen ist, daran hat augenscheinlich der Einfluß des Humanismus einen bedeutenden Anteil. Wir schlagen die Einwirkung des Humanismus auf Luther selbst nicht hoch an. Wer sich jedoch einreden will, daß das Luthertum nicht vom Humanismus sei durchsäuert worden, der müßte von der geistigen Lage einer so bewegten Zeit eigentümliche Vorstellungen haben.

Und wir denken dabei nicht an einzelne Männer, denn diese bestimmen nicht den tiefsten Gehalt einer allgemeinen Bewegung. Es kann ein Mann oder eine Masse sehr wenig vom Humanisten an sich haben, und doch dem Humanismus dienen. Und es kann einer ein tüchtiger Humanist sein und gleichwohl dem Humanismus den Weg vertreten. Gerade Melanchthon, den man ja am liebsten nennt, kann uns das beweisen. So groß seine Bedeutung für den Protestantismus ist, so wenig hat er mit dem Wesen des Luthertums zu tun. Und auch dem Protestantismus führte er nicht etwa ein größeres Maß von humanistischen Ideen zu, sondern seine Tätigkeit umfaßte die Durchführung von Aufgaben, die mit dem Humanismus nicht bloß nichts zu schaffen hatten, sondern gerade umgekehrt dem Humanismus entgegenarbeiteten. Selbst Luthers Auftreten in der zweiten Periode des Luthertums, namentlich seit seinem Streit mit Erasmus, war überall darauf gerichtet, den Wirkungen des Humanismus, des baren Laientums, in den Weg zu treten.

Aber gerade das beweist, wie tief der Humanismus mit dem ursprünglichen Luthertum verwachsen war. Der spätere Luther, dem die Augen aufgegangen waren, bekämpfte den früheren Luther, der sich vom Humanismus blind hatte am Gängelband führen lassen. Denn wenn Luther in seiner ersten Periode die letzten Ziele des Humanismus so mächtig förderte, so tat er das, ohne es selbst zu verstehen. Er unterlag

viel zu sehr dem allgemeinen Zug der Zeit und diente diesem als Sprachrohr. Erst als ihm die Folgen davon über den Kopf zu wachsen drohten, begann er einigermaßen zu ahnen, in wessen Dienst er bisher gearbeitet hatte.

Das also kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Luthertum nicht bloß mit dem Humanismus Fühlung hatte, sondern daß es nur allzu sehr unter dessen Einfluß stand und dessen Ideen förderte.

36. Man muß sich nur, wenn vom Humanismus die Rede ist, nicht eine Gesellschaft von lauter Halbgöttern vorstellen, die in olympischer Höhe thronend einzig der Wissenschaft, der Philosophie und der Erschließung des klassischen Altertums obgelegen hätten, sonst aber jeder befleckenden Berührung mit dieser vergänglichen Welt, der Welt des Pöbels, der Dummheit und des Glaubens sorgfältig aus dem Weg gegangen seien. Die bedeutenden Männer, die das Altertum aufgeschlossen und ihre Zeit nach heidnischen Mustern denken und reden lehrten, sind ziemlich bald gezählt, und von überirdischem Wesen und Treiben ist auch bei ihnen wenig zu finden. Der große Troß aber bestand aus berufslosen, überzeugungs- und charakterlosen Landstreichern, Hungerleidern und Schmarotzern, die für ein paar vorgeworfene Knochen in jeder Tonart heulten, die jeden anwedelten oder bissen, je nachdem man ihnen mit Furcht oder feindselig, freigebig oder karg begegnete, die gleich einer herrenlosen Meute alle Wege unsicher machten, alle ruhigen Bewohner mit Schrecken erfüllend und überallhin Räude und Ungeziefer verbreitend.

Diese scheinbar so vornehme Rotte versah damals dieselben Dienste, die später die Presse übernahm, aber in einer Weise, die auch der verkommensten Presse heute nicht mehr hinginge. Die Humanisten waren die Herolde der öffentlichen Meinung; und darin liegt der ungeheure Einfluß, den sie allenthalben ausübten.

Sie waren vor allem die Knechte, die Büttel, die Laufburschen der öffentlichen Meinung. Was immer die sogenannte Stimme des Volkes in den Kneipen der Landsknechte und bei den Trinkgelagen der Herren ausdachte, das brachten sie zu Papier und vertrieben es dann von Markt zu Markt für guten oder für erbärmlichen Sold. Den Hauptinhalt dieser ihrer Tätigkeit bildeten die himmelschreienden Unflätigkeiten, die der Literatur jener Zeit das Kainsbrandmal aufgedrückt haben, und die meist blutsverwandten Anekdoten, deren Hauptzweck ist, Klerus und Ordensleute, die Frauen und die Eheleute verächtlich zu machen. All die unsterblichen saftigen Witze und unerbaulichen Geschichten, die schon in alter Zeit die Lieder der Vaganten und der Goliarden und die

Carmina burana ausfüllen, die bis zum heutigen Tag von angeregten Zechbrüdern auf Rechnung von Abraham a Sancta Clara oder auch als selbst erlebt wiederholt werden, sie waren den Humanisten nicht zu niedrig, wo immer sie hoffen konnten, damit zahlende Leser zu ködern. Und da sich diese Spekulation immer am besten lohnte, so vergaßen selbst die vornehmsten und die feinsten Geister nicht, in ihre Erzeugnisse eine gehörige Zugabe von diesem Mäusepfeffer zu mengen. Da gehen Chaucer und Boccaccio und Bandello Hand in Hand mit Beccadelli und Poggio und Rabelais und Bebel. In allen diesen Preßerzeugnissen müssen die Geistlichen als Beweis dafür dienen, daß der Zölibat ein Ding der Unmöglichkeit, daß der Ordensstand die vollendete Heuchelei und daß die Religion für den Klerus nur ein Mittel sei, um den Ehemännern Hörner aufzusetzen, die Frauen zu verführen, den Wanst zu mästen und den Beutel zu spicken. Der letzte Ertrag aus dieser Literatur sind die Epistolae obscurorum virorum, der Bodensatz aus dem Gassenschmutz und den Kneipwitzen von Jahrhunderten.

Die Humanisten hatten aber schon auch höheren Ehrgeiz. Sie dachten zu hoch von sich, als daß sie sich bloß zum Sprachrohr des niederen und des höheren Pöbels hätten hergeben wollen. Sie strebten nach der Rolle von Lehrern des Pöbels, von Schöpfern der öffentlichen Meinung. In dieser Rolle sorgten sie mit anerkennenswertem Fleiß und mit unleugbarem Geschick dafür, daß der geistliche Stand und das geistliche Leben und alles, was damit zusammenhängt, nicht bloß der Verachtung preisgegeben, sondern geächtet und mehr und mehr als reiner Schwindel und Betrug der Verfolgung ausgeliefert wurde. Um der Freigeisterei und dem Unglauben Luft zu machen, richteten sie ihren giftigen Hohn ganz besonders gegen die Theologen. Die unleugbaren Schäden der damaligen Scholastik boten ihnen willkommenen Anlaß, um die Theologie überhaupt lächerlich und alle Glaubenslehren unsicher zu machen. Nachdem dieser Zweck erreicht war, gingen sie weiter. Das Priestertum, der Ordensstand, die Gelübde, die Frömmigkeit, die Verehrung der Heiligen, die Übung der Tugenden, zumal die der Abtötung, des Fastens und der Keuschheit, alles das wurde erst durch jede Art von Spott und Lüge alles Ansehens beraubt, und dann durch unausgesetzte Angriffe, bald feiner, bald plumper, bald auf literarischem Weg, bald unter dem Schein der Wissenschaft als barer Hohn auf die echte Religion und als Mißbrauch mit dem wahren Dienst Gottes gebrandmarkt. Daher jene Grundsätze, mit denen die Reformatoren kämpften: Je mehr Frömmigkeit, desto mehr Pharisäismus, je größere Treue gegen die

Gesetze der Kirche, desto größere Abweichung vom Geist Jesu Christi, je mehr Gottesdienst, desto weniger Verehrung Gottes. So etwas hatte das Volk selber nie gedacht. Die ungefälschte öffentliche Meinung, wie sie aus dem Volk hervorgeht, bedauert die menschlichen Verirrungen, die sich in der Kirche zeigen, spottet auch über allzu groteske Auswüchse, aber sie greift nicht die Autorität und nicht die heilige Sache selber an. Um die Freude am Schmutz, am Herunterreißen und am Verleumden zu einem systematischen Feldzug gegen die Religion und die Glaubenslehren selber zu verwerten, dazu bedarf es schon einer sogenannten höheren Bildung. Und dazu reichten ja die fadenscheinige Wissenschaft und die hungrige Feder der landläufigen Humanisten aus.

37. Nun ist es aber doch wohl kaum nötig, lange Untersuchungen darüber anzustellen, ob das Luthertum in Zusammenhang mit diesem vulgären Humanismus gestanden habe oder nicht.

Wir legen nicht alle die ekelhaften, oft anwidernden Verirrungen der Facetiae und der Dunkelmännerbriefe Luther und den Reformatoren zur Last. Der jüngere Luther wußte den Ton der Briefe selber nicht zu billigen. Leider kann nicht in Abrede gestellt werden, daß der älter gewordene Luther an Possenreißerei, an Beschimpfung und an Verhöhnung ihnen fast Ebenbürtiges an die Seite gestellt hat. Mögen ihn jene Humanisten in der boshaften Form übertroffen haben, an hämischer Tücke steht er ihnen in nichts nach, wo es sich um Angriffe gegen den geistlichen und gegen den Ordensstand, gegen die Gelübde und gegen das christliche Tugendleben handelt. In all diesen Dingen erwies sich Luther so unedel wie der niedrigste unter den Humanisten. Er spottete und lästerte gegen die Theologie, obschon er dabei eigentlich über sich selber spottete, denn er war ja Anhänger gerade der ausgeartetsten Scholastik, von der klassischen kannte er so gut wie nichts. Er richtete den ganzen Ernst seiner bissigen Polemik gegen alle jene Dinge, die den Humanisten bisher nur Gegenstand fader Witzeleien gewesen waren. Und er stachelte die rohen Instinkte des gemeinen Volkes mit vollem Bewußtsein auf, um an diesen tätige Bundesgenossen zum Vernichtungskrieg gegen die Kirche zu haben, während die Humanisten selten, bis auf ihn vielleicht nie daran gedacht hatten, über den rein literarischen Kampf und über den klingenden Erfolg hinauszublicken. Insofern muß man sagen, daß Luther, wenn auch nicht in der Form, so doch in der Sache schlimmer ist als der Humanismus in seiner schlimmsten Gestalt.

Und daß er recht gut wußte, welch mächtiger Helfershelfer gerade beim großen Haufen ihm durch die Förderung dieses gemeinen humanisti-

schen Geistes erwuchs, dafür legt seine schriftstellerische Tätigkeit mit jedem Jahre mehr Zeugnis ab. Luther hatte von Natur aus die Anlage zum Volksschriftsteller. Er fiel auch dieser zum Opfer. Von Jahr zu Jahr verlor er mehr die Fähigkeit zum theologischen Schriftsteller, dafür nahm er immer mehr jene ans Burleske, ans Groteske, ans Demagogische streifende Schreibart an. Das kommt daher, weil er, je länger je mehr, sich überzeugte, wie viel er damit beim Volk gewann. Je mehr er auf den Geist des gemeinen Humanismus einging, desto mehr wurde er zum Volksschmeichler, und je mehr er fühlte, wie sehr ihm das Volk entgegen kam, wenn er dessen Leidenschaften entgegen kam, desto mehr unterlag er jener verwerflichen Popularitätshascherei, die nur darauf ausgeht, die öffentliche Meinung zu beeinflussen. Bald verstand er das besser als Hutten und die schlimmsten Humanisten.

So weiß man wirklich nicht, wer da mehr verdarb und wer mehr verdorben wurde, der Pöbel, Luther oder der Humanismus. Sicher ist nur, daß ein Teil den andern ansteckte und daß jeder wieder angesteckt wurde, und daß das Luthertum ebenso Schüler wie Förderer des niedrigsten Humanismus war.

38. Indes, es gab auch einen höheren Humanismus, den Vertreter der philosophischen Aufklärung, wie man heute sagen würde. Dieser befaßte sich nicht bloß mit dem Vertrieb der eben geschilderten landläufigen Abgeschmacktheiten, sondern er hatte auch seine besonderen Lehren, die er mehr für den Kreis der Eingeweihten versparte. Diese haben für das Luthertum eine weit größere Bedeutung, denn sie haben zu seiner Ausgestaltung in ganz entscheidender Weise ihre Beiträge geliefert.

Man kann das ganze Wesen des Humanismus zusammenfassen in die drei Worte: Natur, Mensch, Ich.

Die übernatürliche Ordnung, das Jenseits, ließ der Humanismus für jeden Fall auf sich beruhen. Nicht wenige leugneten selbst die Unsterblichkeit der Seele. Die Kirche selbst leugneten die wenigsten ausdrücklich, sie ließen sie abseits liegen und gingen ihre eigenen Wege, als ob die Kirche nicht existierte. Aber gerade dadurch entfremdeten sie sich und die Zeit der Kirche und stellten den Menschen auf die Grundlage der Naturreligion und des bloßen Menschtums. Selbst die Besseren sahen vom Übernatürlichen und vom ewigen Leben ab und beschränkten sich darauf, das Diesseits zu bebauen und nach ihren Begriffen zu veredeln. Die Folge davon war ein Naturalismus ohne Schranken. Die Natur, so wie sie ist, die gefallene Natur mit all ihren Fehlern, mit den rohesten

und wildesten Trieben, die Natur, so wie sie ihre Vorbilder, die Griechen und die Römer verstanden, das war das Ackerfeld, das sie zu bebauen übernommen hatten, in der Theorie wie in der Praxis.

Die Blüte der Natur war ihnen der Mensch. Für sie war der Mensch das Maß aller Dinge, wie für Protagoras und für Schopenhauer. Daraus ergab sich ein Rationalismus, für den es keine Grenze gab, am wenigsten die des Dogmas. Die Humanisten waren so ziemlich alle Feinde des Aristoteles und Bewunderer und Schüler Platos. Als Platoniſten waren sie Realisten. Ihr Rationalismus war der des Realismus mit all den übeln Eigenschaften, die wir nunmehr zur Genüge kennen. Daraus ging abermals ihre Begeisterung für die natürliche Religion hervor, die bereits den Deismus der folgenden Zeiten darstellt. Das ganze Gebäude des Glaubens schwand vor ihnen dahin. Es blieb nichts mehr übrig als das leere Christentum, das reine Christentum, wie sie zu sagen pflegten, das einfache Christentum, von dem Luther träumte, frei gemacht von der Kirche, von allen Gesetzen und Übungen, frei von allem beschwerlichen Dienst Gottes, kurz das Christentum an sich — das Wort ist vom Humanismus eingeführt.[1] Das Streben

---

[1] Schon in der Lutherpsychologie [2], 162 f. wurde darauf hingewiesen, daß der Ausdruck Christianismus ein Erzeugnis der humanistischen Denkweise ist, bewußt oder unbewußt, unter dem Einfluß des Gedankens, daß die Stiftung Christi nicht mit der Kirche Christi unzertrennlich verbunden sei, sondern daß sie auch ohne diese könne festgehalten werden. Die allgemeine Verbreitung dieses Wortes ist das Werk des Erasmus. Bei ihm kehrt es unaufhörlich wieder. Unmittelbar nach ihm findet es sich bereits überall eingebürgert. Was er damit meint, das zeigt sich in der Widmung seines Enchiridion Militis Christiani an Paul Volz (damals Abt von Hugshofen bei Schlettstadt, später Schwenkfeldianer, seit 1539 Kalvinist). Zwei Klassen von Menschen setzt er dieses Buch gegenüber, den verhaßten Scholastikern, die das reine Christentum bis zur Unkenntlichkeit entstellen, oder, wie er sich auch ausdrückt, gleich den Philistern die Brunnen des reinen Wassers mit Kot und Steinen anfüllen, und den nicht minder verhaßten Ordensleuten, die das so einfache christliche Leben mit allen möglichen Zutaten verunzieren, namentlich mit dem bei Erasmus übel angeschriebenen Fasten. (Dazu fügt er bei einer andern Gelegenheit eine dritte Klasse, die Aszeten, die Christum durch erlogene Fabeln über die Heiligen verunehren, und durch ihre Ausmalung der Höllenstrafen verrückte alte Weiber heulen und zittern machen. III, 1863. a.) Diesen Entstellungen gegenüber, denen es zu verdanken sei, ut inter Christianos jam minime tutum sit, Christum pure docere (III, 340. c), sei es die höchste Aufgabe der Zeit, zu tun, was er sich vorgenommen: nolim contaminare coelestem illam philosophiam Christi humanis decretis (III, 340 f.). Denn nemo verius summi Pontificis agit negotium, quam qui coelestem Christi philosophiam pure tradit (III, 340. d). Aber leider conspiratum est a paucis non in aliud, quam in purum ac simplicem Chri-

nach Vereinfachung der christlichen Glaubenslehren und der christlichen Lebenspraxis führte sie dahin, daß sie nichts mehr übrig ließen als eine gewisse christliche Philosophie,[1] wie man heute sagen würde, die reine Laienreligion, in christliche Lappen gekleidet.

---

stianismum (III, 345. d). Somit besteht die Reinigung und Vereinfachung — heute sagt man Reduktion, wodurch das „Christentum als solches" oder das „Wesen des Christentums" hergestellt wird, darin, daß man alle Zutaten ausscheidet, die sich im Lauf der Geschichte, sei es durch Zutat von außen her, sei es durch Evolution von innen heraus an das „ursprüngliche Christentum Christi" angesetzt haben. In diesem Sinne sagt Melanchthon, der das Wort Christianismus besonders lieb gewonnen hat, i. J. 1521, man müsse mit den Lehren Luthers Nachsicht üben, denn er habe zu Anfang noch manches beibehalten müssen, was nicht zum ursprünglichen Christentum gehöre, non enim illorum temporum ratio ferebat, und noch jetzt sei der purior Christianismus die Sache Weniger (C. Ref. I, 405). Nun fassen wir erst, was es zu bedeuten hatte, wenn Luther unaufhörlich predigt, man müsse das reine Evangelium herstellen und die Lehre Christi von allen menschlichen Zusätzen und Menschensatzungen, die es entstellten, reinigen, um jenen cultum nudissimum, purissimum et simplicissimum Adams, den Christus, freilich auch er nur zum Teil (aliquo modo) wiederhergestellt habe (Opp. exeget. lat. I, 133), soweit möglich zurückzuführen. Das wäre Luthers Ideal, dessen volle Verwirklichung er übrigens kaum für möglich hält, ein Christianismus, der bis auf die einfachste und leerste Naturreligion reduziert wäre.

[1] Die philosophia Christi oder philosophia Christiana, von der Erasmus soviel redet, verhält sich zur Lehre Christi gerade so, wie das reine Evangelium Luthers zu den vier Evangelien. Sie ist nicht bloß ein auf dem Wege subjektiver Spekulation willkürlich hergestelltes Destillat aus der christlichen Lehre, sondern, was das schlimmste ist, eine alles Übernatürlichen entkleidete und vollständig und ausschließlich ins Natürliche herabgezogene Ethik mit einigen Anklängen an christliche Worte und christliche Lehren. Quae pertinent ad fidem, quam paucissimis articulis absolvantur. Quae ad vitam, item paucis tradantur, et sic tradantur, ut intelligant, Christi jugum blandum et commodum esse, non asperum (III, 339 d.). His armis, glaubt Erasmus, longe citius pellicerentur ad Christi fidem Christiani nominis hostes, quam minis aut armis (V, 140 c.) Um sich mit dieser Hoffnung zu tragen, muß man freilich von der fides Christi eigentümliche Begriffe haben, oder diese eigentümlich darstellen. Aber das ist eben das Mittel, dessen sich Erasmus bedient, um sein Ziel zu erreichen. Jam facile descendit in animos omnium, quod maxime secundum naturam est. Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae? Proinde quamquam nemo tradidit haec absolutius, nemo efficacius, quam Christus, tamen permulta reperire licet in Ethnicorum libris, quae cum hujus doctrina consentiant (V, 141 f.). In der Tat, wenn die ganze Philosophie Christi nicht mehr enthält als die 22 Canones, die Erasmus als Regulae generales veri Christianismi aufstellt (V, 19 ff.), dann kann man sie leicht bei den Heiden studieren. Übrigens zieht diese christliche Philosophie nicht bloß die Lehre Christi ins rein Natürliche herab, sondern, wie bereits früher gesagt, Christum selber, dessen Person sie völlig bei Seite

Und auch diese faßt jeder, da ihn ja keine äußere Richtschnur bindet, nach dem Maß des eigenen Ich auf. Mit Recht ist schon oft gesagt worden, daß die Zeit des Humanismus die Zeit der vollendeten Autonomie, des schrankenlosen Subjektivismus ist. Das zeigt sich auf allen Gebieten des geistigen Lebens, auf dem der Religion am allermeisten. Im äußerlichen Leben machen freilich die Humanisten keine Ausnahme von der allgemeinen Regel, daß die im Servilismus das größte leisten und sich am schmählichsten als Knechte der Menschen entehren, die für ihr Denken keine Regel gelten lassen. Wenn man charakterlose Windfahnen und gewissenlose Schranzen sucht, Parasiten, denen um ein Stück Brot Überzeugung und persönliche Würde und Glaube und Seligkeit feil ist, dann findet man sie zur Genüge unter diesen Großsprechern, deren drittes Wort immer ihr liebes Ich ist.

39. Ob Luther mit dem Humanismus, so wie wir ihn von dieser Seite kennen gelernt haben, verwandte Züge aufweise, das bedarf nach allem Gesagten kaum mehr langer Untersuchung.

Die volle Trennung des Natürlichen und des Übernatürlichen hat er allerdings nicht durchgeführt. In seinem subjektivistischen Realismus hat er ja immerhin den jenseitigen Christus als ideale Wirklichkeit gelten lassen und sich mit ihm hier nach eigenem Ermessen auf dem Weg des persönlichen Glaubens geistig zu verbinden gesucht. Aber ein wirkliches Band, das den Menschen mit Christus zusammenhält, und zu Christus hinaufführt, hat er nicht mehr gelten lassen. Alles, was er übrig ließ, war die subjektive Anpassung Christi an den einzelnen. Ihm schwebte unklar vor, was Schiller deutlich mit den Worten sagt: Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt vom Weltenthron. Auf dem Weg, den Luther wies, steigt nicht der Mensch nach oben, sondern er zieht Christus nach unten. Gerade durch diese Erfindung hat er den letzten Zweck des Humanismus, die volle Verdrängung der Jenseitigkeitsreligion, und die ausschließliche Geltung der Diesseitigkeitsreligion vorbereitet und durchführen helfen. Der Realismus in seiner scheinbaren höchsten Geistigkeit endigt immer in rechter Greifbarkeit. Der Mensch ist nicht für ihn geschaffen. Versteigt er sich zu hoch, so fällt er nur um so tiefer.

Und das ist die eigentliche Bedeutung des Luthertums und der Reformation überhaupt, die Vermenschlichung des Göttlichen

---

setzt und rein rationalistisch oder pelagianisch durch seine Lehre über die Liebe, die Geduld, die Einfachheit ersetzt (V, 25 b.).

im Gegensatz zur Vergöttlichung des Menschlichen. Ohne Hilfe der Theologie hätten Humanismus und Deismus und Rationalismus diesen ihren Zweck im Großen nie erreicht.[1] Denn was nützte diesen Gelehrten alle philosophische Scheidung, wenn das wirkliche Leben der Christen an der Einheit unerschütterlich festhält? Wie aber werden die Christen, wenigstens in namhafter Zahl, daran irre werden, wenn der christliche Unterricht sich fest an der Wahrheit hält? Die christlichen Lehrer, zunächst die Lehrer des Volkes, dann aber natürlich die Theologen, die die Lehrer des Volkes ausbilden, müßten einen schlechten Begriff von ihrem Einfluß haben, wenn sie nicht davon überzeugt wären, daß das Volk, als Ganzes genommen, durch keine weltliche Wissenschaft aus den Armen des Glaubens gerissen werden kann, so lange sie alle einmütig und entschieden ihrer heiligen Pflicht Genüge leisten. Fangen sie einmal an, dieser untreu zu werden, dann hat die Zerstörung leichtes Spiel. Ein Beispiel dafür haben wir am Gallikanismus gesehen. An der Reformation haben wir ein zweites.[2] Nachdem Luther zuerst die Trennung von Natur und Übernatur als obersten Grundsatz aufgestellt hatte, und davon bald bis zur Entwertung des Übernatürlichen vorangeschritten war, gelang es dem Humanismus leicht, sein Prinzip der ausschließlichen Diesseitigkeit[3] durchzuführen.

Das Übrige ergab sich dann rasch von selbst. Ehe es sich Luther recht versah, war er der Verwirklichung der humanistischen Religion nahe gekommen. Er trat freilich davon entschieden zurück, als er dessen gewahr wurde. Aber all die alten Flicke, die er aus der weggeworfenen Garderobe hervorholte, und alle fremdartigen Zutaten, die der Protestantis-

---

[1] Wie Luther selber sagt: Szo isto yhe war, das alle Ketzerey durch bischoff und gelerete entstandenn odder yhe gesterckt seyn. (Weim. VII, 313, 12. Erl. 24, 56.) Ja, welches das ärgste ist, es entstehen keine Ketzereyen, ohne allein in den Kirchen und aus den Kirchen. (Anmerkungen zu Matthäus 1538. Walch VII, 333.)

[2] Als ein anderes Beispiel führt Kilian Leib den Abfall der Schweizer an: „Helvetii, quos Schwizeros dicimus, gens ab aliquot saeculis ad haec infelicia nostra tempora firmissimo inter se foedere conjunctissima et catholica, ac propter mutuam et ad Deum veram atque incorruptam fidem fortissima, justitiaeque tenax et in bellis frequentius victrix, ... pessimi Lutheri dogmate primum, ac mox Udalrici Zwinglii, pessimi itidem latronis haeresi infecti, . . . dividi ac posthabito foedere contra se pugnare coeperunt. Quos nulli duces, nulli reges, nulli Caesares disjungere quiverunt unquam, eos pauci foedifragi sacrificuli separarunt. (Döllinger, Beiträge II, 560.)

[3] Ironisch schreibt Mutian an Herford: Si te tantopere delectat ipsa terra, permittas aliis coelum suspicere et piis fabulis niti (Briefwechsel, Krause 79).

mus herbeischleppte, änderten nichts an der wahren Natur des Luthertums; diese blieb immer das Ausschlaggebende, und das, was durch alle Verhüllungen immer wieder zum Vorschein kommt. Daher wird das Luthertum in eben dem Grad, in dem es sich jener unechten Entwicklungen entledigt, dank den Prinzipien der Autonomie und des Subjektivismus, die es mit dem Humanismus gemein hat, sich der Religion des Humanismus nähern, der christlichen Philosophie, wie sie Erasmus nannte, der reinen Laienreligion, wie man sich heute ausdrückt.

40. Damit können wir unsere Untersuchung über die Quellen des Luthertums abschließen. Luther hat indes, wie schon gesagt, von der Zeit an, da er sich endgültig von der Kirche losgesagt hatte, überall bei denen, die schon vor ihm mit der Kirche zerfallen waren, Anleihe oder doch Bestätigung gesucht, teils um wenigstens sein Gewissen durch ihr Vorbild zu beschwichtigen, teils auch, um bei ihnen neue Abweichungen von der Kirchenlehre zu holen, oder über das, was er selber nicht völlig auszubilden vermochte, nach ihrem Vorgang klarer zu werden. Überall suchte er nach Vorreformatoren, sei es aus moralischen, sei es aus dogmatischen Gründen, denn nach beiden Seiten hin fühlte er die ganze Schwäche der Sache, die er vertrat, und die ganze Beschränktheit seiner Kraft, und nach beiden Seiten hin ist auch dieses Suchen ein Zeichen hierfür.

So griff er, von Hus und von Wiclif nicht zu reden, zu den Schriften von Goch, von Wesel und Wessel. So suchte er sich in den Geist des reinen Christentums durch das Studium des mittelalterlichen Mystizismus zu vertiefen. Aus dem falschen Spiritismus, den er in diesen Kreisen fand — man denke an die Spiritalen, die Brüder vom freien Geist, die homines intelligentiae — zog er insbesondere seine Geringschätzung gegen allen äußerlichen Gottesdienst und gegen die guten Werke. Etwas später begann er sich mit den Waldensern und den verschiedenen Sekten, die unter dem Namen Böhmische Brüder oder Pikarden bekannt waren, ins Einvernehmen zu setzen, und wenn er auch anfangs nicht überall ein rechtes Einverständnis zu finden vermochte, so ergab sich doch allenthalben mit der Zeit, daß er sich von diesen Sekten eine günstigere Meinung bildete und mehr und mehr eine Übereinstimmung herstellte.

Es wäre auch in der Tat nicht schwierig, für die Mehrzahl der besonderen untergeordneten Lehren, die sich bei Luther finden, den Zusammenhang mit den früheren Häretikern nachzuweisen. Die Abhängigkeit Luthers von diesen seinen Vorgängern ist so groß, daß man sich vergeblich nach Lehrsätzen umsieht, in denen er

seine Originalität sollte gezeigt haben.[1] Gerade der Satz, den so viele als das Palladium des Luthertums anrufen, die ausschließliche Geltung der Heiligen Schrift, ist der, den Luther am allerwenigsten als sein Eigentum in Anspruch nehmen kann. Bei Occam findet er sich ganz genau ebenso, bei Wiclif wenigstens zum Teil, und bei den mittelalterlichen Häretikern ist er ebenfalls ganz gewöhnlich. Ihn das eigentliche Prinzip des Protestantismus nennen, verträgt sich schlechthin nicht mit der Geschichte. Man könnte ihn eher als den ordinärsten Gemeinplatz und die abgedroschenste Phrase aller Sekten nennen, und zwar nicht bloß in der mittleren, sondern schon in der ältesten Zeit. Denn bereits die Väter bestätigen einmütig, daß die Ketzer sich alle auf die Schrift berufen und keine andere Autorität anerkennen wollen als diese, natürlich so, wie sie diese auslegen.[2] Daher der Ausdruck, die Bibel sei das Buch der Ketzer,[3] nicht als ob damit die Bibel geringschätzig behandelt oder gar als die Quelle aller Ketzereien bezeichnet werden solle, sondern deshalb, weil alle Ketzer die Bibel anrufen, um ihre falschen Lehren mit der Berufung auf sie zu verteidigen.

---

[1] Tolle Wiclefum, Hussum, Wesselum, Gochium, pertenuis et macilentus admodum remanebit Lutherus (Joh. Roffens. Sacri sacerdotii defensio. Ed. Colon. 1525. Epist. dedicatoria, B. 3.)

[2] Thomas Waldensis sagt in echt englischer Weise: Nec ab initio ad hoc usque tempus fuit quisquam haereticus, quin suam haeresim produxerit ex Scripturis falso praesumptis, non Basilides et non Marcion, non Valentinus, non Fotinus, non Sabellius, non Arrius, non Manichaeus, non Donatus, non Pelagius, breviter nec diabolus contra fidem aliquando sine Scriptura certavit. Unde contra Christum: Scriptum est, inquit, quoniam angelis suis Deus mandavit de te. (Doctrinale 1571. I, 2, no. 2.)

[3] Unter den Beweisen dafür, daß „Der teufel ist ein tausendkünster", führt Luther auch dessen Tücke gegen die Hl. Schrift an. Im anfang des Evangelii, ... war es anzusehen, als solt er nymer mehr not haben, weil die heiligen schrifft unter den Christen die keiserynn were. Aber was kund der teufel nicht? Er lies zu letzt geschehen, das alleine die schrifft golte, und kein Phariseisch, Judisch gebot odder werck gesetze mehr geben solte. Und hatte der seinen auch ettliche ynn der Christen schulen, durch welche er ynn die heilige schrifft heymlich schlich und kroch. Als er nu hineinkomen, und der sachen gewis war, brach und reys er aus zu allen seyten, richt ein solch gerumpel ynn der schrifft an, und macht viel secten Ketzerey und rotten unter den Christen, und weil ein igliche rotte die schrifft fur sich zog und auff yhren sinn deutet, das die Schrifft anfieng nichts mehr zu gelten, Und auch dazu endlich den namen uberkomen hat, das sie ein ketzer buch heißt als daraus alle ketzerey entsprungen ist weil alle ketzer sich mit der schrifft behelffen, Also kund der teuffel den Christen, yhre waffen, were und burck (Das ist die schrifft) abläuffen u. s. f. (Weim. XXIII, 64. Erl. 30, 16 f.)

So leicht es aber auch wäre, für all die einzelnen Sonderlehren Luthers den Zusammenhang mit den älteren Irrlehren nachzuweisen, so wenig können wir uns davon einen Nutzen für unseren Zweck versprechen. Wir haben nur die Aufgabe, das Wesen des Luthertums darzustellen. Je mehr man sich dabei in untergeordnete und nebensächliche Einzelheiten verliert, um so näher liegt die Gefahr, daß der Blick verwirrt und getrübt und von der Hauptsache abgelenkt wird. Überdies hat sich weder Luther noch der Protestantismus späterhin je an einzelne Sätze gebunden. Luther war Luther, als er das Fegfeuer annahm, und blieb Luther, als er es leugnete. Das Luthertum verwarf die sichtbare Kirche und blieb doch Luthertum, als es die Maske des Protestantismus über sich zog und damit seinen Nacken unter das Joch einer Landeskirche beugte. All diese Äußerlichkeiten und Nebenfragen können bleiben oder sich ändern oder gänzlich wegfallen, ohne daß sich am Wesen des Luthertums etwas änderte. Darum hat es auch keinen Wert, auf sie Gewicht zu legen, denn man setzt sich dabei nur der Gefahr aus, daß sich jeder von ihnen hinwegleugne, und sicherlich nicht ohne Berechtigung. Luther selbst hat diese untergeordneten Lehrstücke, so großen Lärm er auch oft gerade über sie erhoben hat, entweder nur als Mittel zum Kampf benützt oder sie deshalb in den Vordergrund gedrängt, weil die Zeit — und er selber damit — für die Erfassung dessen, was die Hauptsache war, noch nicht genügend reif war, nicht selten auch ohne Zweifel deshalb, um durch die Beimischung pikanter häretischer Sätze die schale Suppe des kritischen und idealistischen Laienchristentums etwas schmackhafter und annehmbarer zu machen. Denn das ist augenscheinlich, daß er bestimmter fester Sätze bedurfte, um die Lehre von der allgemeinen Gleichheit nicht zum allgemeinen Krieg aller gegen alle und die Lehre von der Freiheit des Christen nicht zur vollendeten Anarchie auswachsen zu lassen, so gut wie er der biblischen Worte Christus, Evangelium und Glaube bedurfte, damit sein Idealismus nicht im Sinn des barsten Nihilismus ausgebeutet würde.

41. Wo immer wir aber das Luthertum auf seinen wahren Gehalt untersuchen, sei es daß wir seine Geschichte, sei es daß wir seinen Geist, sei es daß wir seine Quellen prüfen, stets kommen wir in gleicher Weise auf vier Ergebnisse zurück.

1) Das Luthertum in seiner ursprünglichen und echten Gestalt nähert sich sehr der reinen Laienreligion, wie sich Novalis ausdrückt, dem religiösen Naturzustand.[1] Es ist noch keineswegs gleichbedeutend, wohl aber

[1] Harnack, der immer von der „Reduktion" oder der „Revision" spricht, die

wesensverwandt damit, und ein mit theologischen Waffen ausgestatteter und unter dem Schild von biblischen und von christlichen Ausdrücken gedeckter Vorkämpfer dafür. Wenn das die beste Religion ist, wie Luther meint, die am wenigsten Gottesdienst besitzt, die von allem Übernatürlichen am meisten entblößt, die auf das Allernotdürftigste und das Allereinfachste zurückgeführt ist, dann ist seine Stiftung in der Tat die beste Religion, wenigstens nach dem Geschmack des Menschen, der sich seine Religion nach eigenem Ermessen einrichten will.

2) Das Luthertum, entkleidet der unwesentlichen und von ihm selbst stets verleugneten Nebensachen, ist ein System, das sich auf höchst wenige Sätze zurückführt, Leugnung der Kirche und der Autorität, Herstellung eines christlich gefärbten Idealismus, und rein subjektive Zurechtlegung dessen, womit jeder seines Heiles versichert zu sein glaubt.

3) So wenig auch dieser Sätze sind, so sind doch selbst davon die beiden ersten aus fremden Quellen geschöpft, nur der dritte ist, wenigstens in der von Luther gebotenen Form, in der von der Rechtfertigung durch den Glauben, von Luther selber einigermaßen ausgebildet.

4) Von Originalität, von spezifisch deutschem Geist ist beim Luthertum keine Rede. Wenn sich Luther je betrogen hat, so war es damals, als er in seiner gärenden Jugend den Vorsatz aussprach, alles neu machen zu wollen. Das Luthertum hat keinen Anspruch darauf, etwas Neues in die Welt eingeführt zu haben, es hat nur aus aller Herren Ländern die Keime der Zersetzung gesammelt und die bedenklichsten Richtungen der Vergangenheit, so weit wie möglich, in einen gewissen Zusammenhang gebracht, zumal die beiden einander so schroff entgegengesetzten Systeme des Nominalismus und des Radikalismus, und daraus eine Form der Religion zusammengeschweißt, in der niemand die Widersprüche zu ertragen vermöchte, wenn sie nicht zum Entgelt jedem die Vollmacht zugestünde, daraus auszuwählen, was ihm beliebt, und sich dies so zurechtzulegen, wie es ihm für den Augenblick zusagt.

Luther vorgenommen habe, sagt: Bei dieser Revision ist die Reformation zurückgegangen, nicht nur hinter das elfte Jahrhundert, auch nicht nur hinter das vierte oder zweite, sondern bis auf die Anfänge der Religion selbst. (Das Wesen des Christentums[5], 178).

VI.

Die Wirkungen des Luthertums.

1. Die Ergebnisse der vorausgehenden Untersuchungen stimmen nicht in allen Stücken mit den seit Jahrhunderten eingebürgerten Anschauungen zusammen. Es ist auch kaum zu hoffen, daß sie diese je beseitigen werden, denn wenn man ein Interesse daran hat, daß eine Ansicht aufrecht erhalten werde, dann bedeuten alle Gegengründe ebensoviel, als wenn man den Wucher Sünde nennt. Das kann uns übrigens gleichgültig sein, denn eine geschichtliche Wahrheit wird durch das Nein der Menschen nicht hinfällig und durch ihre Anerkennung nicht wahrer.

Einen Weg haben wir übrigens noch offen, um das Gesagte zu erhärten, einen kurzen Blick auf die Wirkungen des Luthertums. Dieser bildet sozusagen die Probe auf die bisher angestellten Rechnungen. In diesem Sinn dürfen wir wohl das Wort des Herrn für uns anrufen: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen (Matth. 7, 16). Denn wenn auch die Folgen nicht ohne weiteres zur Beurteilung einer Erscheinung dürfen verwendet werden,[1] so können sie doch gewiß dazu dienen, die Beurteilung selber zu bestätigen, wenn sie mit dieser übereinstimmen.

Das Urteil wird aber um so leichter, je weiter wir von der Sache selber entfernt sind, und die Bestätigung des Urteils um so sicherer, je längere Zeit die Wirkungen hatten, um sich auszuzeitigen. Heute, da wir die Reformation in einer Entfernung von vier Jahrhunderten überblicken, heute, da eine große Menge der nebensächlichen Erscheinungen, die den Beurteiler während der ersten Zeit in Verwirrung bringen mußten, längst verschwunden sind, heute, da der Protestantismus mehr und mehr zum

[1] Lutherpsychologie ², 35, 43 ff.

Luthertum zurückkehrt, heute ist uns das Urteil über das Luthertum bedeutend erleichtert. Denn nun können wir ohne Schwierigkeit unterscheiden zwischen den Wirkungen, die nur *zufällig* und *vorübergehend* waren, und zwischen jenen, die *bleibend* und *notwendig* sind. Wo diese Unterscheidung übersehen wird, da kann allerdings ein Schluß von den Wirkungen auf das Wesen sehr ungerecht ausfallen. Wo man sich aber auf einen so langen Zeitraum stützen kann, da ist es unschwer, das rechte Maß für die Ausscheidung des Untergeordneten zu finden und somit ein zuverlässiges Hilfsmittel für eine gerechte Abschätzung zu erhalten.

Zum Teil haben wir diese Aufgabe allerdings schon berühren müssen, da wir das Luthertum auf sein Wesen untersuchten. Doch konnten wir damals bloß die allgemeinen Gesichtspunkte in Betracht nehmen. Hier bleibt uns nur noch übrig, diese genauer ins einzelne zu verfolgen und mit den nötigen Belegen zu erläutern.

2. Die *erste Bedingung für eine richtige Wertung des Luthertums* ist nach allem, was wir gefunden haben, eine genaue *Scheidung zwischen Luthertum und Protestantismus*. Über den großen Unterschied zwischen diesen beiden Richtungen verlieren wir weiter kein Wort mehr. Wie verschieden aber das Urteil ausfallen muß, je nachdem man eine Erscheinung abschätzt, die dem Luthertum wesentlich eigen ist, und eine andere, die dem Protestantismus angehört, und welche Verwirrung unvermeidlich ist, wenn beide miteinander vermengt werden, das ergibt sich aus dem früher Gesagten zur Genüge. Man kann das nicht klarer aussprechen, als es Pfarrer Emil Sulze in Dresden tut, da er die Lage eines Predigers oder Pastors schildert, der einfach lutherisch sein will, durch das Amt jedoch genötigt ist, protestantisch aufzutreten. Ein Geistlicher, sagt er — natürlich meint er einen protestantischen Geistlichen — *muß zwei Seelen haben*. „Als Theolog gehöre ich der *philosophischen Theistenschule* an.“ „Als Geistlicher bemühe ich mich, meine Theologie von der Gemeine fern zu halten, und ihr nur meine persönlichen Erfahrungen, und die *Erfahrungen* der Propheten, der Apostel, der Reformatoren, der ganzen Christenheit der Gemeinde mitzuteilen, freilich auch diese unterschieden von ihren *theologischen* und *dichterischen Einkleidungen*.“ [1]

---

[1] Christliche Welt 1900, 391. Was die Apostel *lehren*, bedeutet also nicht mehr, als was ich erfahre. Von den „Erfahrungen“ Christi schweigt Sulze.

Das ist ein ewiger Widerspruch, ein Mark und Bein zerschneidender Widerspruch, ein Widerspruch, der auch dann nicht gehoben würde, wenn die Forderung von Sulze in Erfüllung ginge, die Einführung einer doppelten Glaubenslehre, einer empirischen und einer philosophischen.[1] Es ist eben der Widerspruch zwischen Luthertum und Protestantismus. Der Protestantismus zwingt seine Geistlichen, sich an die Lehren der Bibel und der symbolischen Bücher zu halten, das Luthertum kennt keinen Geistlichen und kein Dogma und keinen Lehrzwang, und gibt Bibel und Christentum der Freiheit jedes einzelnen preis. In der Tat, wer beides vereinbaren will, der muß sich zwei Seelen anschaffen.

3. Diese beklagenswerten Worte schildern aber nicht nur die tatsächliche Lage, sondern sie deuten auch ganz richtig das Wesen des inneren Unterschiedes an. Der Protestantismus ist nicht zwar „die Kirche", wohl aber eine Summe von kirchenähnlichen Anstalten oder von Gebilden nach Art der Kirche mit Dogmen, mit Symbolen, mit Lehrverpflichtung, mit Gesetzen und einer festen Verfassung, die Autorität voraussetzt und Zucht zur Folge hat. Von all dem weiß das Luthertum nichts, im Gegenteil, es bekämpft das alles grundsätzlich und auf das schärfste.

Der Protestantismus könnte sich somit neben dem Luthertum nicht eine Stunde halten, wenn er nicht einen Zweck erfüllte, um dessenwillen ihn dieses nicht bloß duldet, sondern sogar fördert. Als bloße Laienreligion ohne Gestalt und ohne greifbare Mittel könnte das Luthertum der Kirche mit ihrer so festen Organisation nicht die Spitze bieten. Zu Anfang, so lange sich Luther mit der Hoffnung trug, er werde die Kirche mit einem Hauch vom Erdboden hinwegblasen, dachte er nur an eine unsichtbare Kirche. Damals war das Luthertum eine leere Luftreligion. Er überzeugte sich aber bald, daß das eitle Träume waren. Darum machte er aus dem Luthertum, wie er sich selber ausdrückt, eine Trotzreligion,[2] und als er sah, daß es auch mit dem Trotz allein nicht getan sei, eine Notreligion, wahrhaftig zusammengezimmert wie der Unter-

---

[1] Ebd.: Ich fordere daher eine doppelte Glaubenslehre, eine empirische und eine philosophische. Auch Runze (Dogmatik, 17) unterscheidet „zwischen empirischem, veränderlichem Dogma, und idealem, bleibendem Dogma". Doch gibt er die tröstliche Verheißung, daß mehr und mehr eine Einheit statthaben werde, je mehr der dogmenbildende Prozeß fortschreite, und so das empirische Dogma zu Gunsten des idealen aufzehre. Vielleicht ist dieser Prozeß der „Aufzehrung" schon so ziemlich vollzogen.

[2] Siehe oben S. 226.

schlupf eines Abbrändlers. So konnte es nicht bleiben. Luther war es zwar nicht recht zufrieden, aber er mußte froh sein, daß die Fürsten etwas Festeres bauten, und das war der Protestantismus. Der Protestantismus war eine widerspruchsvolle Kompromißreligion und ein Abfall vom echten Luthertum. Jedoch für damals war er unentbehrlich. Seine Hauptbedeutung war die einer Kampfreligion, einer Art von Gegenkirche. Um dieses Grundes willen duldete ihn Luther und lebte sich nach und nach in ihn hinein, völlig freilich niemals.[1] Und um dieses Grundes willen besteht er immer noch fort. Verschwände heute die Kirche, so verschwände auch der Protestantismus. Niemand hätte dann ein Interesse daran, ihn zu stützen, und er selber hätte in sich keine Kraft, sich als kirchliche Anstalt zu halten.

Seine ganze Bedeutung besteht nur darin, daß er antikatholisch ist, und daher greifbare Mittel liefert, um diesen Zweck zu erfüllen. Eine positive Kraft zur „Kirchenbildung" wohnt ihm nicht inne. Vielmehr, da ja doch das Luthertum seine Seele ist, liegt in ihm der ausgesprochenste Gegensatz zur Kirche. Wie das allgemeine Priestertum nicht alle Christen zu Priestern macht, sondern umgekehrt alle Christen, Laien wie Priester, zu Laien, so sind die sogenannten protestantischen Kirchen das beste Mittel dazu, um den Glauben an jede Kirche zu vernichten. Den Namen von Kirchen und die äußere Nachahmung der kirchlichen Gestaltung behalten sie nur deshalb bei, weil dies für den Kampf gegen die Kirche förderlicher ist.

4. Über den Gegensatz von Luthertum und von Protestantismus besteht somit kein Zweifel. Nur muß man diesen Gegensatz nicht so übertreiben, wie es dermalen bei vielen freisinnigen protestantischen Theologen üblich geworden ist. Diese erklären den Protestantismus geradezu als einen neuen Katholizismus und verfolgen ihn mitunter mit größerer Erbitterung als die katholische Kirche selber, weil er ihrem Streben, sich von jeder Fessel loszumachen, mehr im Wege steht als die Kirche, zu der sie ja nicht gehören.

Aber so viel auch der Protestantismus kirchliche Einrichtungen angenommen hat, eine Kirche ist er nicht und kann nie eine werden. Die kirchenbildende Kraft, wie man sich fälschlich genug ausdrückt,

---

[1] In diesem Sinn kann man die Worte von Salig gelten lassen: „Man sehe doch und erwege, ... mit was für Schmertzen er die Augspurgische Confession gebohren, ob er gleich selbst nicht Hand dran geleget, und auch nicht Urheber davon heißen wollen." (Vollständige Historie der Augspurgischen Confession. 1730, 206.)

fehlt dem Luthertum völlig. Schon daß man diesen Ausdruck eingeführt hat, ist ein Zeichen für die Unmöglichkeit. Eine Kirche bildet sich nicht von selbst und wird nicht durch Menschen gebildet. Die Kirche kann nur von oben herab, durch den göttlichen Stifter gegründet sein. Von unten herauf entstehen Gemeinden, aber keine Kirche. Das Wort protestantische Kirche ist also schon deshalb unmöglich, weil der Protestantismus keine Kirche schaffen konnte, und wird auch durch die Geschichte und durch die Tatsachen widerlegt. Er hat es zu Gemeinden ohne Zahl gebracht, zu Landeskirchen, leider nur allzu vielen, zur Union verschiedener Bekenntnisse, aber nicht zu einer Kirche.

Über diesen Punkt mochte man sich ehemals täuschen, heute werden wohl nur wenige im Ernst darüber Zweifel hegen, wenn schon viele um des Gegensatzes gegen die Kirche willen ihre Ansicht nicht offen kund geben. Gerade die vielen Untersuchungen über den Kirchenbegriff, die um die Mitte des vorigen Jahrhunderts von Vilmar, Stahl, Kliefoth und ihren Gesinnungsgenossen angestellt worden sind, haben als Ergebnis die Tatsache bestätigt, daß es keine protestantische Kirche gibt und keine geben kann.[1] Heute darf man es wohl als die allgemeine Stimmung im Schoß des Protestantismus bezeichnen, daß es nicht einmal eine Kirche geben solle und daß eine Kirche nichts anderes sei, denn eine Entstellung des Christentums. Wie das Dogma der Tod und die Versteinerung des lebendigen Glaubens, so sei eine Kirche Verknöcherung, Mechanisierung, Mumifizierung des Christentums. Der Protestant, der anders genügend gebildet sei, möge sich ja an seine Kirche halten, in Wirklichkeit lebe selbst der kirchlich Gesinnte außerhalb der Kirche.[2] Von der protestantischen Theologie ist nicht weiter zu reden; sie setzt ihren Ruhm darein, unkirchlich zu sein,[3] und findet nichts zum Erschrecken daran,

---

[1] Darüber Jörg, Geschichte des Protestantismus I, 350—397. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie [4], 227 ff. Frank, Geschichte der protestant. Theologie IV, 487 ff. Daß für den Protestantismus nur die staatliche Anerkennung und nur die Willkür des positiven Gesetzes den Namen, wenn auch nicht den Begriff Kirche einführen kann, scheint die Gesetzgebung selber anzuerkennen. So hat das preußische Oberverwaltungsgericht am 24. April 1906 erklärt, das Judentum sei keine Kirche, sondern nur eine vom Staat anerkannte Religionsgenossenschaft. Eine solche Entscheidung begreift sich vom Standpunkt der katholischen Lehre. Auf protestantischem Boden kann sich eine protestantische Religionsgenossenschaft von einer jüdischen nur durch die staatliche Festsetzung des Titels Kirche unterscheiden, aber nicht zufolge ihrer innerlichen Wesensverfassung.

[2] Die Christliche Religion (Kultur der Gegenwart I, IV) 398.

[3] Gustav Krüger, Die unkirchliche Theologie (Christliche Welt 1900, 804 ff.).

wenn sie nach kirchlichem Begriff unerbaulich, Ärgernis erregend,[1] ja atheistisch genannt wird.[2]. Sie gesteht mit Stolz, daß sie sich frei von der Kirche gemacht hat und daß sie symbolfrei, dogmenfrei, bekenntnisfrei, kurz kirchenfrei im vollsten Sinn des Wortes ist.[3]

5. Daraus ergibt sich, daß die den Geist des Luthertums nicht haben — vom Geist des Evangeliums ganz zu schweigen —, die, welche das Christentum in zwei, oder wenn sie den Großmütigen spielen, in drei Kirchen aufteilen, die katholische Kirche, die protestantische Kirche und die orientalische Kirche.

Dagegen protestiert schon die wirkliche Lage der Dinge. Die orientalische Kirche! Was diese wohl für eine Gemeinschaft sein mag! Und wo wird sie zu suchen sein? In Jerusalem? In Gondar? In Etschmiadzin, Konstantinopel, St. Petersburg? Und die protestantische Kirche, wo hat diese ihren Sitz? In Malta, zu dessen Missionsbezirk, in Gibraltar, zu dessen Sprengel der Papst gehört? In Genf? In Berlin, in Upsala, in Canterbury, am Salzsee? Die bloße Stellung der Frage heißt schon die Unhaltbarkeit der ganzen Auffassung dartun.

Deshalb sagen die Klügeren und Vorsichtigeren lieber, das Christentum sei im Lauf der Geschichte in drei selbständige Gruppen auseinander gegangen, Katholizismus, Protestantismus und Orientalismus. Jede dieser drei Sonderrichtungen bezeichne eine andere Art, das Christentum aufzufassen und zu verwirklichen. Der Katholizismus sei das Christentum der Autorität, der Orientalismus das des Kultus, der Protestantismus das der persönlichen Freiheit. Dieser Erklärung zufolge ist der Protestantismus jedenfalls am leichtesten zu fassen. Es ist dann eben die prote-

---

[1] Paul Wernle, Christliche Welt 1905, 642: Unsere Evangelienkritik ist sehr unerbaulich und Ärgernis erregend. Das empfinden wir selber, die wir sie treiben, in schneidender Schärfe.

[2] Paul Jäger, „Das atheistische Denken der neueren Theologie" (Christliche Welt 1905, 577 ff.). Er sagt auf den Vorwurf des Atheismus u. a.: Bei diesem Einwand übersieht man, daß für die Wissenschaft die Religion nichts anderes ist, als ein Zustand des Menschen. (581.) Er schließt mit den Worten: Es kam nur darauf an, zu sagen, daß an dem Wort vom atheistischen Denken der modernen Theologen etwas Wahres, aber nichts Schreckliches ist (582). — Theologie heißt aber doch Lehre von Gott; also haben wir hier eine Lehre von Gott ohne Gott!

[3] Mit Ironie bemerken die freisinnigen Theologen gegen die Angriffe der sogen. Orthodoxen: Wir unsererseits erklären, daß die Literatur der Orthodoxie nicht den Eindruck macht, als wären ihre Verfasser selbst an Schrift und Bekenntnis gebunden (Christliche Welt 1905, 621).

stantische Art, das Christentum zu verstehen, d. h. jede Art, die der persönlichen Freiheit zusagt, mit einziger Ausnahme der katholischen. Schwieriger ist schon zu sagen, welches die orientalische Art sein soll. Beim sog. Katholizismus aber macht sich diese Auffassung selbst zuschanden. Denn die katholische Art, das Christentum aufzufassen, ist keine andere als die des Evangeliums. Diesem zufolge hat der Herr überhaupt gar kein Christentum gestiftet, sondern nur die Kirche gegründet und das Christentum ausschließlich in der Gestalt der Kirche dargeboten, gerade so wie der Schöpfer den Baum nur in der Gestalt der Eiche oder der Tanne und den Vogel nur in der des Adlers oder der Schwalbe gemacht hat. Dies ist denn auch, wie wir bereits betrachtet haben,[1] die philosophische Darstellung des Verhältnisses von Idee und Wirklichkeit, die in der gesunden Scholastik als die einzig zulässige anerkannt war.

Demgemäß ist eine Trennung von Christentum und Kirche unmöglich. Wo keine Kirche, da kann auch nicht das Christentum zu suchen sein. Mit der Vernichtung der Kirche geht das Christentum Stück für Stück zugrunde. Dafür haben wir an dem Versuch Luthers, ein kirchenfreies Christentum herzustellen, den geschichtlichen Beweis erlebt.[2] Das Christentum braucht nicht gleich bis auf den letzten Rest aus der Welt zu verschwinden, wenn die Kirche vernichtet ist, wie ja auch der Baum noch kümmerlich fortlebt, wenn die Linde so zugerichtet ist, daß man nicht mehr recht sagen kann, was für ein Baum das sein soll. Aber weder ein durch Auswahl und Ausscheidung reduziertes, noch ein durch die sogenannte Fortbildung oder Evolution umgestaltetes, am allerwenigsten ein durch die Losschälung von der Kirche in den Zustand der Formlosigkeit versetztes Christentum ist das Christentum, das Christus gestiftet hat. Nimmt man die Kirche hinweg, so ist es um das Christentum Christi geschehen.

Ein Phantasiechristentum, das sich einer nach eigenem Ermessen zurecht legt, kann einer freilich bewahren, auch wenn er die Kirche preisgibt. Und umgekehrt kann man einer nach menschlichem Gutdünken eingerichteten Phantasiekirche anhangen, selbst wenn man das ganze Christentum über Bord geworfen hat. Daher die merkwürdige Erscheinung, daß es nicht wenige gibt, die in einer von Menschen gestifteten Kirchengemeinschaft kirchentreu und dabei nahezu ungläubig sind. Und wiederum schmeicheln sich viele, immer noch Christen zu sein, obschon

[1] Siehe oben S. 342 ff.
[2] Siehe oben S. 182 ff. u. ö.

sie nichts von der Kirche wissen wollen. Sie halten eben an *ihrem* Christentum fest, so wie sie es sich *subjektiv* nach der Anleitung Luthers zurechtgelegt haben. Dazu bedarf es freilich keiner Kirche; denn eine rein persönliche Religion, eine Ich- oder Selbstreligion, die durch christliche Erinnerungen und Worte mit dem Christentum einige Ähnlichkeit hat, ist nicht das Christentum Christi.

Wo dieses besteht, da kann von solch unnatürlicher Trennung keine Rede sein. Und es ist auch keine Rede, wie die tägliche *Erfahrung* beweist. Wer der Kirche untreu wird, dem entschwindet das Christentum unter den Händen, selbst wenn er krampfhaft daran festhalten will und nichts weniger im Sinn hat als eine neue Art des Christentums einzuführen. Dafür ist Luther eines der zahllosen Beispiele, die mit Tertullian bereits beginnen. Und wer vom echten Christentum nur durch einen einzigen Abstrich oder Zusatz abweicht, der kommt mit der Kirche in Widerspruch und muß sich von ihr trennen. *Das Christentum Christi ist die Kirche* und außer ihr gibt es keines.

6. Aus alle dem ergibt sich, daß das *Luthertum*, nachdem es sich einmal mit Hilfe des Nominalismus von der Kirche losgemacht hatte, den Weg gehen mußte, den es gegangen ist. Der Realismus von Hus und von Wiclif war Luther dazu eine willkommene Hilfe. Hätte er aber auch ihn nicht gefunden, er hätte sich selbst den nämlichen Weg bahnen müssen. *Das Christentum verflüchtigte sich* unter seinen Händen *zu einem philosophischen Idealismus mit christlicher Ausdrucksweise*. Das kommt am deutlichsten zum Bewußtsein in dem Ausdruck, der sich dann ganz begreiflich mehr und mehr einbürgert, das Luthertum sei eine *christliche Weltanschauung*.

Das Wort Weltanschauung ist eine Erfindung neuerer Zeit und bezeichnet im Gegensatz zu dem alten Begriff Religion eine philosophische Auffassung von Welt und Leben mit religiöser Färbung.[1] Es drückt also ganz dasselbe aus, was ehemals der Humanismus mit dem Wort christliche Philosophie bezeichnete. Man könnte ebensogut auch sagen, das Luthertum sei eine Art von Religionsphilosophie mit eigentümlich christlicher Sprechweise. Wenn Ernst Tröltsch den Protestantismus als „*kirchenfreie religiöse Weltanschauung und Ethik*" umschreibt,[2] so hat

---

[1] *Weiß*, Religiöse Gefahr 106 f.

[2] Protestantismus als *kirchenfreie* religiöse Weltanschauung und Ethik, die, mit dem Christentum eng *zusammenhängend*, sich doch *völlig frei* beweglich in einem großen Teil der modernen Literatur und Kunst, Humanität und Staatsauffassung entfaltet hat. (Christliche Religion; Kultur der Gegenwart I, IV, 433.)

er wohl die passendste Formel für das Luthertum gefunden,[1] denn auf den Protestantismus paßt diese Erklärung durchaus nicht.

Von diesem Gesichtspunkt aus begreift es sich, daß sich beharrlich die Stimmen mehren, die als die dringendste Forderung der Zeit für den Protestantismus dies bezeichnen, daß er streben müsse, seine Stellung in der Welt nicht mehr bloß als Kirche, d. h. nicht mehr als Protestantismus, sondern als Religion oder vielmehr als Weltanschauung, d. h. als Luthertum zu behaupten. Als Kirche könne er sich auf die Dauer nicht mehr halten, denn von einer Kirche wolle die Zeit schlechterdings nichts mehr wissen. Nur als rein geistige Macht könne er noch über den modernen Geist herrschen. Darum müsse alles überwunden werden, was noch an den alten kirchlichen Standpunkt erinnere. Und nicht bloß dies, sondern auch alles, was der moderne Mensch in der Bibel nicht mehr annehmbar finde. Denn, sagt Wilhelm Herrmann, zwischen vielen Vorstellungen der Bibel und der modernen Denkweise bestehe eine starke Spannung. Daß einer im Namen der Kirche heute noch die Forderung aufstelle, man müsse alles glauben, was in der Bibel stehe, davon könne selbstverständlich keine Rede mehr sein. Aber auch nicht einmal im Namen des Gewissens dürfe man jemand dieses Ansinnen machen, das wäre eine „grauenhafte Zumutung". Vielmehr müsse man allen die Bibel zu erklären suchen und ihnen dann beteuern, ihr Gewissen werde ihnen selber sagen, was davon unleugbare Wahrheit sei.[2] Einen Weg, um in religiösen Dingen herauszufinden, welche von mehreren Ansichten die richtige sei, gebe es überhaupt nicht, sagt Lange und nach ihm, wenn schon mit einigen Bedenken, Hugo Weizsäcker. Die Frage sei aber auch von untergeordneter Bedeutung. Wesentlich sei nur, daß sich der Mensch in das Reich der Ideen erhebe und daß er sich seinen Ideen mit Begeisterung hingebe. Welchen Inhalt dann die Ideen im einzelnen haben mögen, das sei mehr oder weniger gleichgültig.[3]

Deutlicher kann man den Grundgedanken des Luthertums wohl kaum mehr zum Ausdruck bringen. Das Luthertum ist Weltanschauung im christlichen Gewand, es ist Weltanschauung in der Form des Realismus, mit anderen Worten, es hat seinen Inhalt nur im Reich der Ideen.

---

[1] Jedenfalls ist diese Formel passender als die von Harnack (Das Wesen des Christentums[5]; 168), durch die Reformation sei die Religion wieder auf sich selbst zurückgeführt worden.

[2] Christliche Welt 1903, 196 ff.

[3] Ebda. 1903, 1082.

Und es ist subjektive Vermittelung jener Ideen. Es muß also jedem einzelnen überlassen, wie er sich jenes Reich der Ideen zurecht legt und wie er sich mit ihm abfindet. In diesen drei Gedanken ist das ganze Wesen des Luthertums ausgedrückt.

7. Schwieriger ist die Frage, welches denn nun aber der Inhalt dieser Weltanschauung sei. Darauf wissen uns auch die vorurteilsfreiesten Geister der Gegenwart keine Antwort zu geben. Sie müssen sich darauf beschränken, entweder ganz allgemeine philosophische Redensarten zu bieten, ohne sich auf irgend eine faßbare Idee einzulassen, ungefähr so, wie die Sozialisten von ihrem Zukunftsstaat reden, oder sie können nur sagen, was dieser christliche Idealismus nicht ist.

Alle Verwicklungen im Schoß des Protestantismus, sagt Tröltsch, hätten den Vorteil gebracht, daß man sich endlich davon überzeugt habe, wie notwendig es sei, alle Voraussetzungen der bisherigen konfessionellen Welt gründlich zu verneinen. Insbesondere hätten sich alle dahin geeinigt, der wesentliche Punkt sei die Vereinung der eigentlichen begrifflichen Grundlage — das soll wohl heißen der grundlegenden Glaubenslehren — für das bisherige kirchliche Lebenssystem. Hierzu rechnet er vor allem den Gegensatz gegen alles Übernatürliche, gegen die Alleinwahrheit der kirchlichen Offenbarung, den Ingrimm gegen die Kirchenlehre, wenn sie eine höhere Wahrheit als das Allgemeinmenschliche besitzen will, den Widerspruch gegen die Lehre vom Fall des Menschengeschlechtes und von der Notwendigkeit einer Hilfe durch die Kirche.[1] Das heißt mit kurzen Worten, der Inhalt dieser Weltanschauung ist Leugnung alles Übernatürlichen und alles dessen, was den eigentlichen Inhalt des Christentums ausmacht.

Von positiven Lehren weiß Tröltsch nur einen radikalen Optimismus zu nennen, „der des Kommens einer besseren Welt sicher ist", und dazu einen starken Gottesglauben, nur daß sich dieser Glaube jetzt mehr auf das Allgemeine, als auf das Besondere stützt — soll das etwa sagen, er sei zumeist pantheistisch? — und daß er sich nicht mehr in den Gefühlen der Reue und der Sündenvergebung bewege, sondern in dem Enthusiasmus des Fortschrittsglaubens und des Zutrauens zur Zweckmäßigkeit und Güte der Welt.[2] Der positive Inhalt dieser Weltanschauung ist somit der bare Naturalismus.[3]

---

[1] Die christliche Religion (Kultur der Gegenwart, I, IV, 373 f.).

[2] Ebda. 374.

[3] „Das ist ein totaler Wandel im Wahrheits- und Offenbarungsbegriff des Protestantismus. Der heutige Protestantismus glaubt nicht mehr an die Offenbarungs-

8. Aber das Luthertum will doch eine *christliche* Weltanschauung sein? Gewiß, und nichts gewisser als dies.[1] *Es wehrt sich um seinen christlichen Charakter*, nur daß er diesen auf doppelte Weise zu mildern sucht durch die subjektive Aneignung, heute sagt man lieber durch die *psychologische Erfassung*, und durch die *historisch-kritische Darstellung des Christentums*. Dadurch glaubt es sich immer noch im Recht, den christlichen Namen auf sich anzuwenden, ohne doch die Zeit vor den Kopf zu stoßen.

---

idee des All-Protestantismus und Katholizismus, die sich ja nur im Inhalt unterscheiden. Er glaubt an eine Erhöhung, Vertiefung, Reinigung und Kräftigung des *menschlichen* Lebens durch die persönlichen Kräfte, die von Jesus ausgehen." (*Tröltsch*, Die christliche Religion a. a. O. 398.) Wie dies gekommen ist, erklärt *Sell*: „Religion und Kirche erscheinen (seit der Aufklärungszeit) dem Idealismus nicht mehr als das, was sie dem Protestantismus und was sie der katholischen Welt gewesen waren, als eine *besondere übernatürliche* Erleuchtung des Menschengeistes durch göttliche Offenbarung, als eine wunderbare Gnadengabe, durch die allein Gott der gefallenen Menschheit herausgeholfen aus dem durch Adam verschuldeten Elend, sondern sie erscheinen ..... im wesentlichen als eine *mit innerer Notwendigkeit* sich entwickelnde *Geisteseigentümlichkeit des Menschen*, die mit Sprache, Kunst und Wissenschaft zusammen der Menschen Zusammenhang mit dem geistigen Urquell alles Daseins bekundet. ..... So ließ der Idealismus Religion und Kirche aufs neue gelten. Aber das geschah im Zusammenhang einer *modernen Weltanschauung*, *die nicht mehr die des gesamten historischen Christentums* ist, wie das doch noch bei dem ursprünglichen Protestantismus der Fall gewesen war." (Katholizismus und Protestantismus, 63.) Hierauf muß man wohl das Augenmerk richten, um nicht beim Studium moderner Werke über Religion beständig in Irrtum geführt zu werden. Freilich lesen wir überall die Worte Offenbarung, Mitteilung göttlicher Wahrheit, Geheimnis, höheres Leben, Wunder, Prophetie, Inspiration, Erlösung, Sohn Gottes, Gottheit Christi u. dergl. Aber alle diese Worte haben einen ganz *anderen Sinn* als ehemals. Wer sie im alten, übernatürlichen, absoluten Sinn auffaßt, geht weit irre und führt weit irre. „Es ist dem Protestanten möglich, sich sowohl die Kirche und die Religion wie den Staat zu denken, *allein* gegründet auf jene seelischen und sittlichen Kräfte, die Gott in die *Natur des Menschen* gelegt und in seiner *Geschichte* entwickelt hat, ohne die Inanspruchnahme einer angeblich in das Leben *von oben herab supranatural*, mit äußerer Gewalt, juristisch (!) eingreifenden außerordentlichen Macht" (*Sell* a. a. O. 206). In der Tat hat Schleiermacher die Menschwerdung Christi als Beweis dafür hingestellt, bis wie weit die Gestaltungskraft unserer Natur als Gattung — Strauß würde sagen: der gottmenschlichen Idee — reiche.

[1] *Gaß* (Geschichte der protestantischen Dogmatik I, 26) behauptet sogar, „der ursprüngliche religiöse Wille der Reformation" sei „Erklärung dessen, *wodurch das Christentum erst christlich wird*". Ob vor diesem *Willen* der Reformation das „Christentum Christi" Gnade findet, d. h. ob Christi Lehre und Stiftung selbst des Titels „christlich" gewürdigt wird, oder ob beides erst durch diesen „Willen" christlich gemacht werden muß, erfahren wir hierbei nicht.

Zwar finden sich nicht wenige unter den neueren protestantischen Theologen, die selbst den Namen von Bibel und biblischer Theologie mit den Namen hebräische Literatur und Literaturgeschichte und das Wort dogmatische Theologie durch die Worte Religionsphilosophie oder vergleichende Religionswissenschaft ersetzen wollen. Dagegen setzen sich übrigens doch die meisten noch zur Wehr, in der richtigen Erkenntnis, daß damit bald sogar die Erinnerung an das Christentum aus den Geistern verschwinden würde. Freilich bürgert sich auch bei diesen fast ausnahmslos der Satz ein, daß man nicht streng genug zwischen Theologie und Religion unterscheiden könne. Wenn aber die theologische Behandlung nichts mit der Religion und nichts mit dem Christentum zu tun hat, dann ist sie keine christliche Theologie mehr, und das Christentum wird dann lediglich zu einem Inbegriff von Tatsachen und von Ansichten, die der Religion so ferne stehen wie das philosophische System von Spinoza und das von Hume.

Im ganzen behandelt also das Luthertum die Bibel noch als Bibel, und die Fragen von Glauben und Heil als christliche Religionsfragen. So lange es aber wenigstens dem *Gegenstand*, mit dem es sich geistig beschäftigt, den christlichen Charakter zuerkennt, dürfe es sich auch selber, so meint es, den christlichen Charakter beilegen.

9. Indes, wenn man um das *Wie* frägt, dann wird uns eine Antwort zuteil, welche die Zuversicht auf die Berechtigung hierzu bedeutend zu erschüttern scheint. Denn das ist wohl fast allgemein Grundsatz für das Denken aller, die sich modern nennen, geworden, daß *sowohl die Offenbarung als der Glaubensinhalt durchaus nach den gleichen Grundsätzen müsse behandelt werden wie jeder andere geschichtliche und lehrmäßige Gegenstand*. Für die eben geschilderte Weltanschauung, die jede übernatürliche Wahrheit leugnet und sich einzig auf den Standpunkt des Naturalismus stellt, ist das allerdings der einzig mögliche Leitsatz. Wenn auch andere, die nicht soweit gehen wollen, auf denselben Satz schwören, so ist das schwer zu begreifen.

Nun aber stellt die heutige Wissenschaft als erste Bedingung für die richtige Würdigung einer Tatsache, einer geschichtlichen Erzählung, einer Lehre oder eines Berichtes über diese den Satz auf, daß man das alles im Lichte der persönlichen, sei es der individualpersönlichen, sei es der kollektivpersönlichen Auffassung, im Milieu der Zeit, der Zeitbildung, der Zeitströmung, kurz, wie man sagt, zeitgeschichtlich auffasse. Kein Ereignis und keine Meinung, behauptet man, könne uns so mitgeteilt werden, daß

es der objektiven Wirklichkeit schlechthin entspreche. Jedes Ding werde nur so dargestellt, wie es durch den Darstellenden oder durch einen ganzen Kreis oder eine Reihe von Darstellenden hindurch gegangen sei. Daraus folge, daß wir alles, was wir erfahren, nur als psychologischen Reflex, als ein in der darstellenden Persönlichkeit entstandenes subjektives Spiegelbild, kennen lernten. Demzufolge könnten wir es nicht als die vollkommene und der Sache selbst entsprechende Wirklichkeit hinnehmen, sondern müßten nun unsererseits wieder sehen, wie wir uns damit zurechtsetzten. Denn wir hätten dieselben persönlichen Rechte wie unsere Gewährsmänner vor uns. Daraus entstehe also das Recht der eigenen psychologischen Zurechtlegung, und das in gleicher Weise für religiöse wie für andere Gegenstände.

Offenbar ist diese psychologische Methode nur eine erweiterte Anwendung der lutherischen Lehre vom Glauben. Luther hat diesen Satz nur von der gegenwärtigen psychologischen Aneignung der Glaubens- und der Heilsvorschriften verstanden. Die neue psychologische Methode wendet den gleichen Satz auch auf die Vergangenheit an und auf die Entstehung der Heilswahrheiten, die wir auf diese Weise verarbeiten. Sonst aber besteht hier kein Unterschied.

Steht es aber so um die Entstehung der geschichtlichen und der Lehrmitteilungen, so kann man offenbar keine ohne weiteres so hinnehmen, wie sie uns zugekommen ist, sondern es muß an allen Kritik geübt werden, um auf dem Rückweg durch die Geschichte deren Ursprung durch die ersten psychologischen Strahlenbrechungen und dann die bei jeder neuen Weiterverbreitung immer wieder von neuem auftretenden psychologischen Vermittelungen, also, wie man das mit einem einzigen Wort benennt, den Gang der Evolution zu verfolgen. Diese Reduktion muß so lange durchgeführt werden, bis man die Wahrheit, so weit dies möglich ist, von allen zeitgeschichtlichen Zutaten gereinigt hat und somit dann im Lichte der ursächlichen Idee betrachten kann.

Diesem Grundsatz zufolge gibt es offenbar keine objektiv bestehenden, d. h. keine vom Menschen unabhängigen und seine Unterwerfung heischenden Lehren. Wer die sogenannte „moderne" oder historische Denkweise annimmt, für den kann selbstverständlich von abgeschlossenen, ein für allemal und für alle Menschen gleichmäßig geltenden Dogmen, Formeln, Einrichtungen, Wahrheiten keine Rede sein. Die Würdigung von allem dem ist nach der historisch-kritischen Auffassung abhängig von der richtigen Erfassung der geschichtlichen Verhältnisse. Ein Glaubenssatz, den die Kirche zu Nicäa im Anschluß an die damalige griechische Philosophie, oder im

Mittelalter unter dem Einfluß des Aristotelismus festgestellt habe, so erklärt sie, bedeute nur, daß dieser Satz unter den damaligen geschichtlichen Verhältnissen am besten in dieser Form sei ausgedrückt worden, aber nicht, daß er auch heute noch passe, noch daß er uns unter so ganz veränderten wissenschaftlichen Umständen auf das Wort verpflichten wolle.

Nach dieser Auffassung richtet sich die ganze heutige geschichtliche Kritik sowohl der Bibel wie der Dogmen. An der vollständigen Ausbildung dieser sogen. historischen Kritik hat ohne Zweifel die moderne Wissenschaft großen Anteil. Aber daß sie diese mit solchem Stolz als die große Errungenschaft der modernen Zeit betrachtet, dazu hat sie keinen Grund. Schon der gallikanische Realismus suchte Wege, um die kirchliche Gesetzgebung und Lehre bis auf die Urkirche zurückzuführen. Und obgleich Gerson dagegen mit aller Entschiedenheit auftrat, so gelang es ihm doch nicht, diese Richtung zu unterdrücken. Im Jansenismus war sie, wie bereits früher gesagt, so tief eingewurzelt, daß er auf die sinnloseste Weise nicht bloß in der Wissenschaft, sondern auch in der Praxis die historische Kritik übte, bis vom ganzen Christentum nichts mehr übrig blieb außer einem Gott ohne Gottesdienst, einem Erlöser ohne Erlöste, und einer kleinen Anzahl von Christen ohne Übung des Christentums. So weit hat selbst Luther, auch hierin der Nachahmer des gallikanischen Realismus, die historische Kritik nicht getrieben, jedenfalls ließen ihm die Schwarmgeister nicht die Zeit dazu. Aber den Weg hat er auch in diesem Stück für die neuere Geschichtsauffassung gebahnt — zeigte er doch nicht übel Lust, das Christentum bis auf den Naturzustand zurückzuschrauben — und die Neuzeit wandelt einfach konsequent auf seinen Spuren.

Wie wahr das ist, das zeigt sich am allermeisten in der Frage, in der sich alles zusammenfaßt, was auf das Christentum Bezug hat, in der Frage: Was dünkt euch von Christus? Hier haben sich mit unwiderstehlicher Gewalt die Grundsätze den Sieg verschafft, denen Luther die Bahn gebrochen hat. Zuerst verschwand der dogmatische Christus, dann kam die Reihe an den geschichtlichen Christus, zuletzt blieb nur noch jenes subjektive Präparat, das man den persönlichen Christus nennt. Das erste war, daß die Nörgeleien Luthers über die kirchliche Erklärung von der Person Christi, wie dies ja unvermeidlich war, den Glauben an die Gottheit des Herrn vernichtet haben. Dann kam der Protestantismus allmählich über seine unveräußerlichen Prinzipien so weit ins Klare, daß für ihn auch die geschichtliche Persönlichkeit Christi ihre Bedeutung verlor. Das lag ja, wie schon früher betont wurde, der Lehre Luthers über die Rechtfertigung durch den Glauben zugrunde. Wenn

Luther das nicht klar einsah, so ist das eben nur ein Beweis mehr für die Tatsache, daß er selbst den ganzen Sinn seiner wichtigsten Lehre nicht begriff. Melanchthon war, wenigstens zu Anfang, der Einsicht in deren Bedeutung viel näher. Nun aber hat sich nach langen Störungen und schweren Stürmen der eigentliche Kern des lutherischen Gedankens in voller Deutlichkeit so ziemlich allgemeine Anerkennung verschafft. Mit vollem Recht kann Albert Schweitzer als das Endergebnis eines anderthalbhundertjährigen Kampfes anführen, daß dem Protestantismus nun endlich das Verständnis für die Tatsache aufgehe: „Nicht der historisch erkannte, sondern nur der in dem Menschen geistig auferstandene Jesus kann unserer Zeit — (soweit sie echt lutherisch ist!) — etwas sein und ihr helfen. Nicht der historische Jesus, sondern der Geist, der von ihm ausgeht, und in Menschengeistern nach neuem Wirken und Herrschen ringt, ist der Weltenüberwinder . . . . . Jesus, als eine historische Gesamtpersönlichkeit begriffen, bleibt unserer Zeit fremd. Aber . . . . gerade die Fremdheit und Absolutheit, mit der er uns gegenübergestellt wird, erleichtert es den einzelnen, den eigenen persönlichen Standpunkt ihm gegenüber zu finden."[1]

---

[1] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, 399 f. In diesem Sinn sagt Pfarrer August Pauli: „Für uns handelt es sich nicht etwa darum, die Ideen Jesu zu übernehmen und seine Worte als moralische Gebote zu erfüllen . . . . . Dann, wenn wir durch Jesum die Richtung gefunden haben, in die der in uns schaffende und ans Licht drängende Gott uns zieht, haben wir festen Grund unter den Füßen . . . . . Übrigens sind das Dinge, die sich mit Worten nicht weiter erklären lassen, denn sie können nur verstanden werden, soweit man etwas davon erlebt hat". Pauli erklärt es aber doch mit Worten, die für jeden Einsichtigen deutlich genug sind. „Wie etwa auf dem Gebiet der Kunst die führenden Geister nicht von dem richtig erfaßt werden, der sie schülerhaft nachzuahmen sucht, sondern von dem, der sich von ihnen anregen, das Verständnis wecken, den Sinn beleben läßt, so daß sein eigenes, zuvor schlummerndes Kunstgefühl die Augen öffnet und die Schwingen regt, so will Jesus uns innerlich beleben, will uns den Blick erschließen in die Tiefen des Lebens und uns in eigene unmittelbare Fühlung bringen mit dem lebendigen Gott . . . . . Wir können also zunächst nur bezeugen, was Jesus uns geworden ist, und jedem werden kann, der sich dem Einfluß seines Geistes ergibt." (Pöhlmann, Noris 1908, 18.) Hans Weichelt erklärt es ebenso: „Das Problem der Kultur wird zum Problem des Menschen. Dieses Problem aber ist grundsätzlich gelöst in der Person Jesu. In der unmittelbaren Fühlung mit dieser Persönlichkeit — nicht in der Autorisierung seiner Worte zu moralischen Geboten oder in der unvermittelten Annahme seiner Ideen — erlangen wir die Naturüberlegenheit und Welterhabenheit oder kurz den Glauben u. s. f." (Christliche Welt 1908, 21). Darum sagt Heyn von der Auferstehung des Herrn: Wir fragen auch gar nicht mehr, was aus dem Leibe Jesu geworden ist.

Diese Worte sind sehr betrübend. Sie sind jedoch das letzte Wort, das logische Folgerichtigkeit sprechen muß. Entweder der lutherische Glaube und dann die Beseitigung des geschichtlichen Christus und des geschichtlichen Christentums, oder die Unterwerfung unter Christus, wie ihn uns die Geschichte zeigt, und damit der Glaube in katholischem Sinn.

10. Hat sich aber jemand diese Grundsätze für die Vergangenheit und für die Gegenwart zurechtgelegt, so wird er sich nicht ausreden lassen, daß sie auch für die Zukunft ihre Geltung haben. Gibt es in der Vergangenheit keine abgeschlossene, keine feststehende, keine allgemein gültige Wahrheit, so kann auch keine für jetzt und keine für ewige Zeiten bestehen. Anerkennt die moderne Weltanschauung, selbst die, die sich christlich nennt, bis auf uns eine beständige Entwickelung und Änderung, so kann dem Fluß der Evolution auch für heute und für später keine Schranke gesetzt werden. Der Satz von der sogenannten Weiterentwickelung des Christentums ist die unvermeidliche Folge von allem früher Gesagten.

Schon auf dem ersten Protestantentag zu Eisenach i. J. 1861 hat Karl Schwarz den Satz behandelt: Die Bekenntnisschriften schließen die Tore nur nach der Vergangenheit, öffnen sie aber für die Fortentwickelung der Zukunft.[1] Wenn nun der Protestantismus selbst durch das einzig Feste, was er als Damm dem ewigen Wechsel entgegenzusetzen hat, durch seine symbolischen Schriften, dem Weiterschreiten der Auflösung keinen Halt gebieten kann, dann am allerwenigsten das Luthertum, das von keiner Fessel weiß, sondern nur das Prinzip der Freiheit kennt. Hier gilt nach dem Wort von Wilhelm Herrmann, daß es, um Religion zu haben, keineswegs notwendig sei, anzunehmen, was einem andere sagen, und wären diese anderen der Herr Jesus Christus selbst und seine Apostel.[2] Religion ist auf diesem Standpunkt das Innewerden der Macht, die alle Kräfte unseres Denkens und der sittlichen Gesinnung in ihren Dienst nimmt.[3] Dadurch wachsen wir in dem, was uns Gott mit Jesus Christus gegeben hat. Wir kommen zwar nicht darüber hinaus, aber wir sind „in Wahrhaftigkeit an Jesus Christus gebunden und gehören so mit dem Innersten zu der Schöpfung, in der kein Stillstand und

---

. . . . Das Innerste seiner Persönlichkeit . . . . tut es uns immer wieder an, uns in den Dienst der Wahrheit und der Liebe, in den Dienst des lebendigen Gottes zu stellen (Jesus im Licht moderner Theologie, 147).

[1] Protest. Real-Enzykl. XVI [3], 132.

[2] Christliche Welt 1903, 198.

[2] Ebda. 1903, 198.

Tod ist, sondern ein unablässiges Regen, Wachsen und Weiterkommen".[1] Die Worte sind freilich wenig klar, der Sinn ist aber nicht zweifelhaft. Es soll damit nur gesagt sein, was Strauß längst deutlicher gesagt hat, die Reformation sei nicht ein fertiges Werk, sondern eines, das fortgesetzt werden wolle. Insoweit sie den echten Geist Luthers bewahrt, unterliegt das keinem Zweifel. Der Protestantismus kann konservativ sein — und, was damit zusammenhängt, auch tolerant —, das Luthertum unter keiner Bedingung.

Von diesem Gedanken erfaßt hat sich das Luthertum seit der Zeit, da es begonnen hat, mehr und mehr den Protestantismus abzustreifen und sich seiner selbst zu besinnen, auf die Weiterbildung des Christentums mit einer Hast verlegt, die nicht selten den Außenstehenden Bewunderung und das Streben, es ihm gleichzutun, einflößt. Die Worte, in die sich diese Bewegung meist kleidet, Vertiefung des Christentums, Vergeistigung der Religion, Idealisierung des religiösen Gedankens, sind in der Tat geeignet, solche die nicht tiefer blicken, in Verwirrung und Irrtum zu führen. Denn welchem Christen sollte es nicht zu Herzen gehen, wenn ihm Mittel geboten werden, um tiefer in den Geist seiner Religion einzudringen? Und sicher sind auch manche, die im guten Glauben diesen Ruf also verstehen. Wo aber diese Worte aus dem Geist des Luthertums, des Luthertums als Weltanschauung, hervorgehen, da ist der Sinn ein ganz anderer. Da bedeuten sie eine Aufforderung zur möglichst vollständigen Losmachung von allem, was an Kirche und Kirchlichkeit und äußerliche Übung der überkommenen Religion erinnert, dafür aber Weiterschreiten zum Ziel des alten Realismus, zur Herstellung einer rein idealistischen Religion mit oder ohne christliche Färbung. Die diesem Streben Beifall zollen und Vorschub leisten, ohne doch die Ziele des Luthertums selber fördern zu wollen, wissen wahrhaftig nicht, was sie tun.

11. Nein, die Mehrzahl von denen, die auf die modernen Schlagwörter schwören, weiß nicht, was sie tut. Oft aus schwächlicher Menschenrücksicht, öfter aus bloßer Nachahmungssucht, nicht selten auch im guten Glauben sprechen sie die Redensarten nach, die allenthalben im Umlauf sind. Sie preisen als eine der glänzendsten Errungenschaften, deren unsere Zeit sich rühmen kann, die historisch-kritische Methode. Sie erklären, es sei ganz undenkbar, daß den Bedürfnissen der heutigen Zeitlage mit der scholastischen Methode Genüge geleistet werden könne. Und

[1] Christl. Welt 1903, 195.

sie haben keine Ahnung davon, in wessen Dienst sie arbeiten, und welche Ideen sie dabei fördern. Geschichte hat man ja immer getrieben. Worin liegt denn der große Unterschied zwischen der Geschichte von ehemals und zwischen der von heute? Nicht in der zweifellos verbesserten Methode der Forschung, sondern in der Auffassung von der Geschichte selber. Ehemals glaubte man, die Geschichte habe die Aufgabe, feste Tatsachen und fertige Ideen darzustellen. Heute gibt es keine Geschichte, d. h. nichts Geschehenes, nichts Abgeschlossenes, sondern nur Geschehendes, im ewigen Fluß Begriffenes. Daraus allein erklärt sich der ewig wiederkehrende Satz, die geschichtliche Auffassung sei der Tod für die dogmatische Denkweise, und das sei der Ruhm unserer Zeit, daß sie durch die Einführung der historischen Methode die scholastische Methode für immer unmöglich gemacht habe. Keiner menschlichen Macht und Willkür werde es mehr gelingen, die neue, allein wissenschaftliche, die historisch-kritische Denkweise, durch die veraltete, unwissenschaftliche, die dogmatische wieder zu verdrängen.

Jedoch, das sind Irrungen oder Täuschungen schwerster Art. Hier handelt es sich nicht um Wissenschaft, sondern um die letzten Grundfragen über die Natur der Wahrheit, der Wahrheit im allgemeinen, und der christlichen Wahrheit besonders. Es hat eine weit tiefere Bedeutung als die einer bloßen Formfrage, warum man auf allen Gebieten die sogenannte dogmatische Behandlung durch die historische zu verdrängen sucht. Selbst in der Jurisprudenz schilt man über den dogmatischen Zopf. Philosophie gibt es kaum mehr, man betreibt nur Geschichte der Philosophie; daraus mag sich jeder entnehmen, was ihm gerade zusagt. Die Ästhetik ist zur Kunstgeschichte, die Rhetorik zur Literaturgeschichte geworden. Die theologische Dogmatik soll durch Dogmengeschichte oder durch historische Behandlung der Quellen, die Katechese durch biblische Geschichte und Religionsgeschichte ersetzt werden. Der Grund für das alles liegt auf offener Hand. Gibt es keine feststehende, ewig bleibende, für alle gleichmäßig gültige, alle bindende Wahrheit, gibt es nur Wahrheiten, die psychologisch zurechtgelegt, die lediglich subjektiv angeeignet und deshalb bloß relativ zutreffend sind, dann ist die historische Denkweise die einzige, die Berechtigung hat. Gibt es aber eine Wahrheit, die der Natur Gottes selbst ähnlich ist, die nicht von Menschen abhängt und nicht der Evolution unterliegt, gibt es insbesondere übernatürliche Wahrheiten, die uns in Kraft göttlicher Autorität als ewig verpflichtende und ewig unveränderliche Dogmen zur pflichtmäßigen Annahme im Glauben

vorgelegt werden, dann ist die dogmatische Denkweise die, von der unser ewiges Heil abhängt.

Hier stehen Dinge in Frage, die weit über die Bedeutung von bloß wissenschaftlichen Gegensätzen hinausreichen. Hier handelt es sich um den Gegensatz von Dogma oder von Menschenmeinung, von Gotteswerk oder von menschlichem Belieben. Hier handelt es sich um den Sieg entweder des alten Christenglaubens oder der neuen Weltanschauung, die der Realismus des Luthertums der Welt zugänglich gemacht hat.

Hier sehen wir erst, wie sehr die letzten Prinzipien dieser angeblich christlichen Weltanschauung, besser gesagt des Luthertums, unserer Zeit in Fleisch und Blut übergegangen sind. Das Luthertum hat im modernen Denken weit mehr Platz gefaßt, als die Welt meist glaubt. Daher die Gewalttätigkeit, die es mitunter in seiner Selbstüberhebung an den Tag legt. Nur so begreifen wir, wie Harnack von der Enzyklika Pascendi sagen kann: „Sie wirft nicht bloß der ganzen modernen Wissenschaft den Fehdehandschuh hin, sondern sie ist sittlich minderwertig, weil sie tödliche Streiche gegen den Wahrheitssinn zu führen sucht, wie er sich immer sicherer entwickelt hat. Die Enzyklika steht nicht nur auf der Weltanschauung des 13. Jahrhunderts, sondern sie ist vielmehr der Ausdruck eines Geistes, der sich gegen das intellektuelle und sittliche Gewissen, welches wir erworben haben, verhärtet hat. Diesen minderwertigen, feindlichen Geist mit allen loyalen Mitteln zu bekämpfen, ist nicht nur unser Recht, sondern auch unsere heilige Pflicht, und niemand soll unsere Geduld so verstehen, als wollten wir uns auch in bezug auf diesen Kampf gedulden.“ [1] Da fehlt nur noch, daß der erzürnte Prophet die Hände zum Himmel erhebe und Feuer und Schwefel über die Verstockten herabrufe, oder daß er seinen Stab ausstrecke und die Feinde der historischen Denkweise lebendig von der Erde verschlingen lasse.

12. Man kann solche Ausdrücke von der komischen Seite nehmen, und sie verdienen auch nicht mehr, wenn man sie als persönliche Überhebung eines Professors betrachtet. Als Ausdruck der öffentlichen Meinung jedoch verdienen sie gleichwohl ernste Beachtung. Es handelt sich, wie gesagt, um den Entscheidungskampf zwischen zwei Weltanschauungen, der alten christlichen, die von der Kirche vertreten wird, und der sogenannten modernen. Die modernen Ideen haben

[1] Internationale Wochenschrift 1908, 261 f.

jedoch schon ein sehr ehrwürdiges Alter für sich, und das macht sie empfindlich, wenn man sie nicht gebührend berücksichtigt. Harnack, für den die neue Zeit mit Luther beginnt, berechnet offenbar ihr Alter auf 400 Jahre, und das ist schon etwas; in Wirklichkeit sind sie stark um ein Jahrhundert älter. Das hat ihnen die Möglichkeit gegeben, sich in den weitesten Kreisen festzusetzen und tiefe Wurzeln zu schlagen. Es hat ihnen aber auch begreiflich ein großes Selbstbewußtsein eingeflößt.

Diese sogen. moderne Weltanschauung ist nicht eines und dasselbe mit dem Luthertum — dies behaupten hieße dem Luthertum zu viel Ehre erweisen, aber sie ist mit ihm blutsverwandt. Zum Teil ist sie gerade aus dem Luthertum hervorgegangen, zum Teil ist sie aus den gleichen Quellen erwachsen, denen das Luthertum sein Entstehen und seinen eigentlichen Geist verdankt. Es ist nicht schwer, dies nachzuweisen. Hier genügt es, einfach die Tatsache anzuführen. Von dem Gedanken der Evolution war schon früher die Rede. Der Agnostizismus ist nur das letzte Wort des Nominalismus, von dem Luther ausgegangen ist. Der Immanentismus ist der wahre Sinn des Realismus, dessen Konsequenzen Luther noch nicht vollständig gezogen hat. Der Relativismus, die Kehrseite des Subjektivismus, ist durch Luthers Lehre vom Glauben kräftig angebahnt. Und die Autonomie, die Kant und Fichte gepredigt haben, ist vollständig dasselbe, was Luther bereits zur Grundlage seiner religiösen Weltauffassung gemacht hat. Die drei Grundsätze, der vom subjektiven Glauben, der von der persönlichen Autonomie, der vom Relativismus, diese drei zusammengenommen sind die Grundlage für alle die umstürzenden Erklärungen, die heute über das Wesen der Religion aufgestellt werden. Ihnen zufolge ist jeder einzelne Herr, und nicht bloß Herr, sondern Schöpfer seines Glaubens, seiner Glaubensgedanken — denn Dogmen darf man nicht mehr sagen, und seiner persönlichen Religion. Eine allgemein geltende Religion ist dieser Auffassung zufolge nicht bloß nicht vorhanden, sondern nicht einmal möglich. Jeder bildet sich selbst seine besondere Religion nach seinem persönlichen Bedürfnis, nach seiner Fähigkeit und seinem Geschmack, aus seinem eigenen Innern. Das, sagt man uns, sei die einzige Religion, die unsere Zeit noch vertragen könne.

Überall, wo man auf eine der sogen. modernen Ideen stößt, wird man auf das ursprüngliche Luthertum zurückgeführt, nicht als ob sie alle aus diesem stammten, wohl aber deshalb, weil sie das Luthertum aus den Quellen, denen es seine eigene Entstehung verdankt, in sich aufgenommen und durch seinen Einfluß hat verbreiten und einbürgern helfen. Darum

steht auch das Luthertum allenthalben für die modernen Ideen ein und betrachtet jeden Angriff auf sie als einen Angriff auf sich selbst.

Nein, die mittelalterlichen Ideen sind noch lange nicht tot. Sie leben heute noch und bekämpfen sich wie in den Tagen Luthers. Der Nominalismus und der Realismus, das sind die modernen Ideen; die Lehren der gesunden Scholastik sind auch die Lehren der Kirche und der Tradition. So oft diese mit neuer Kraft auftreten, da erhebt sich der Geist des Humanismus, des Gallikanismus, des Luthertums mit verdoppeltem Eifer, weil er aus alter Erfahrung die Macht seines Gegners kennt. Je mehr sich das Luthertum seines Ursprungs und seines wahren Geistes besinnt, um so mehr wird es den Kampf gegen die Scholastik als seine Hauptaufgabe ausüben, denn es handelt sich in dem Kampf der modernen Ideen gegen die Scholastik, der historischen Denkweise gegen die dogmatische, neben so vielem anderen auch um die Lebensfrage für das Luthertum.

Das alles ist für das Buch, das wir hiermit beenden, allerdings nur eine Nebensache. Indem es aber beweist, daß das Luthertum den Kampf gegen die Scholastik sowenig lassen kann wie den gegen das Papsttum und gegen die Kirche, liefert es auch den Beweis dafür, daß wir das Wesen des Luthertums der Wahrheit gemäß aufgefaßt haben.

Das wichtigste Ergebnis ist aber der geschichtliche Erweis für die Wahrheit, daß die Rückbildung des Protestantismus zum Luthertum den Sieg der modernen Ideen fördert, und daß der sogenannte Modernismus in eben dem Maß zunimmt, in dem das ursprüngliche Luthertum wieder zum Durchbruch kommt.

Nachwort.

Der Druck dieses Bandes war schon sehr weit fortgeschritten, als endlich der lang erwartete Kommentar Luthers zum Römerbrief erschien.[1] Was Herr Professor Johannes Ficker hier als Herausgeber geleistet hat, verdient alle Anerkennung; P. Denifle würde mit Genugtuung sehen, daß seine kritischen Grundsätze durchaus Anwendung gefunden haben. Möge nun auch die große Weimarer Ausgabe dieselben Wege einschlagen, um wenigstens von jetzt an die begangenen Fehler gut zu machen, soweit dies noch möglich ist.

Wir sind dem Herausgeber des Kommentars aus einem zweiten, viel wichtigeren Grund zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Bei den bisher geführten Untersuchungen über das Luthertum, und noch mehr bei denen über Luther selbst, konnten wir uns nie ganz der Befürchtung erwehren, es möchte sich in den frühesten Schriften Luthers vielleicht doch dies oder jenes finden, was seine Entwickelung in einem etwas anderen Lichte darstellen könnte. Denn wenn man auch nicht genug Vorsicht anwenden kann, um zu verhüten, daß man aus den späteren Vorgängen in die ersten Äußerungen Andeutungen über Dinge hineinlege, an die Luther selber nicht gedacht hat, so findet sich doch auch wieder so manches Wort, das seine damalige Geistesverfassung oder auch den Stand der öffentlichen Lage und Meinung klarer zu stellen und somit die Entstehung der Bewegung besser zu erläutern geeignet ist. Nun besaßen wir zwar die Abschrift des Kommentars, die P. Denifle nach dem Cod. Palat. 1826 hatte machen lassen. Da man aber doch nicht so ganz sicher darüber sein konnte, ob sie mit dem Berliner Original genau und vollständig überein-

[1] Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, herausgegeben von J. Ficker, Leipzig 1908. (I. Die Glosse. II. Die Scholien.)

stimme, so lag immer Grund zur Vermutung vor, vielleicht finde sich noch etwas von Bedeutung, was uns nötigen sollte, an dem entworfenen Bilde Änderungen vorzunehmen. Diese Besorgnis ist nun beseitigt. Auch der Kommentar zum Hebräerbrief wird, so weit wir aus der uns vorliegenden Abschrift ersehen, keine wesentlichen Neuerungen nötig machen.

Die Erklärung zum Römerbrief zeigt uns Luther in den Jahren 1515 und 1516 auf dem Scheideweg, oder richtiger gesagt, mit dem linken Fuß noch zögernd auf dem katholischen Boden stehend, mit dem rechten bereits über dem Abgrund schwebend. Die Lehren über Sünde, Glaube und Gesetz, über Gerechtigkeit und Rechtfertigung finden sich schon in genügender Deutlichkeit ausgebildet. Der Haß gegen die „justitiarii“ oder die „hipocrite“ ist bereits zum Leitstern für die Auslegung der Schrift und für die Änderungen am kirchlichen Dogma geworden. Der freie Wille ist noch nicht vollständig und mit unzweideutigen Worten geleugnet, aber doch auf ein Mindestmaß beschränkt. Wir brauchen auf das einzelne nicht näher einzugehen, da P. Denifle darüber im ersten Bande dieses Werkes genügend gehandelt hat.[1]

Völlig hat sich Luther indes noch nicht vom alten Glauben losgemacht. So sehr ihm die Lehre von der Notwendigkeit guter Werke als Grund des Stolzes und der falschen Sicherheit verhaßt ist[2] — später ist er es, der diese Sicherheit predigt! —, so betont er gleichwohl wieder die Pflicht der Genugtuung[3] und die Übung der guten Werke nach der Rechtfertigung.[4] Das Gesetz, sagt er, wird am besten dann gewahrt, wenn es befolgt wird.[5] Der Glaube wird allerdings als Inbegriff des Heiles dargestellt;[6] nichtsdestoweniger erklärt ihn Luther nach der herkömmlichen Darstellung als Gehorsam,[7] und bleibt dabei stehen, daß die Leugnung eines Glaubensartikels die Preisgebung des Glaubens in sich schließt.[8] In diesen Stücken denkt er noch so ziemlich katholisch.

---

[1] Das Register in der oben angeführten Ausgabe könnte allerdings in bezug auf den sachlichen, zumal den dogmatischen Inhalt besser gearbeitet sein, doch dient es immerhin zur Auffindung der wichtigsten Dinge.

[2] II, 111. ff. 116. 145. 247. 252.

[3] I, 33.

[4] I, 110; II, 86. 132.

[5] Sicut et lex humana tunc maxime statuitur et viget, quando observatur. I, 36.

[6] II, 234.

[7] II, 242.

[8] II, 86.

Was uns besonders interessiert, das ist die Tatsache, daß Luther um die genannte Zeit von den entsetzlichen Erfahrungen der Furcht vor dem schrecklichen Richter nicht das geringste weiß. Nur die Bösen haben Grund, sich vor diesem zu fürchten, die Gläubigen lieben ihn. Sie haben schon auch Furcht vor ihm, aber das ist ein gutes Zeichen und ein Grund ihrer Sicherheit.[1] So die Stimmung Luthers im Jahre 1516. Erst im folgenden Jahre, unmittelbar vor dem völligen Abfall, zeigen sich die ersten Spuren jener später alles überwältigenden Stimmung von Schrecken und Angst.[2]

Ebenso auffällig ist, daß der Teufel bei Luther in jener Zeit eine ganz bescheidene Rolle spielt. Er wird einige Male erwähnt als Anstifter des Verderbens, übrigens so wenig auffällig, daß Ficker es nicht einmal für notwendig hält, im Register auch nur seinen Namen anzuführen. Von den übertriebenen Äußerungen, die in späterer Zeit unaufhörlich wiederkehren, findet sich keine Spur. Ebensowenig auch nur die leiseste Andeutung über jene persönlichen Beziehungen zwischen ihm und Luther, die einige Jahre später fast jeden Tag erwähnt werden.

Mehr als dies alles reizt unsere Aufmerksamkeit die Frage, welche Stellung Luther damals zur Kirche eingenommen hat. Darüber zwar, welche Ansichten er über die Kirche und über ihre Gewalt gehabt hat, erfahren wir nichts. Wohl aber sehen wir, daß er ihr gegenüber im ganzen noch immer die einem Katholiken geziemende äußerliche Haltung bewahrte. Er läßt es nicht an recht kräftigen Worten fehlen über alles, was ihm, recht oder unrecht, innerhalb der Kirche tadelnswert erschien.[3] Er tadelt mit besonderer Heftigkeit, daß sie ihre Rechte nach außen mit allzu großer Sorgfalt wahre.[4] Doch bleibt er immer noch innerhalb der gesetzlichen Schranken, während er im Jahre 1517 mit seinem Tadel über die Bischöfe schon die äußerste Grenze überschritten hat.[5] Für jetzt hält er noch fest

---

[1] Darüber II, 193 ff. 196. 214. 226. 227. 230. 237.

[2] Opus est alia fide, scil. qua credamus, nos esse de numero eorum, quibus Deus sit et remunerator sit. Haec autem fides non ex natura, sed ex gratia venit. Natura enim formidat et fugit a facie Dei, non Deum, sed thyrannum et tortorem et iudicem eum credens. (In Hebr. c. 11. Palat. 1825 fol. 129.)

[3] II, 243. 280. 288. 291. 318 u. ö.

[4] II, 298 ff.

[5] Igitur hi pontifices ex daemonibus potius assumpti, etiam pro daemonibus constituuntur contra Christum et Christianos. (In Hebr. c. 5. Cod. Palat. 1825 fol. 98 b.)

an der Autorität der römischen Kirche,[1] er besteht darauf, daß der Gehorsam gegen die Kirche unbedingt nötig ist,[2] er lehrt, daß einer, der ohne Sendung durch die Kirche auftritt und predigt, ohne Sendung durch Gott, und somit Häretiker ist,[3] und er betont mit besonderem Nachdruck, daß einer den Glauben an Christus nicht hat, wenn er nicht auch an dessen Stiftung, an die Kirche, glaubt.[4]

Insoweit ist also Luther noch so katholisch, wie es die Gallikaner und die Basler waren.[5] Ebenso bekämpft er entschieden die Pigharden wegen ihrer Lehren vom allgemeinen Priestertum und von der christlichen Freiheit.[6]

Der Haß gegen die Scholastiker, der bis zur Leipziger Disputation das hervortretendste Merkmal im Gebaren Luthers ist, füllt seine Seele bereits an bis zum Übermaß. Vielfach hat er sich schon soweit verrannt, daß ihm der Widerwille gegen sie, wenn nicht der einzige, so doch der Hauptgrund ist, warum er die einstimmige Lehre der Theologie, ja des katholischen Glaubens leugnet. Um unbescheidene und rohe Schimpfworte gegen die „Sawtheologen" ist er nicht verlegen.[7] Die später so häßlich hervortretende Neigung, zur Beschimpfung biblische Worte zu mißbrauchen, tritt bei dieser Gelegenheit bereits zu Tage; er beehrt seine Gegner mit Titeln wie Pharisäer, Pharaonici, Sathanici, Behemothici.[8]

Für all dies sein Gebahren beruft er sich zur Rechtfertigung schon jetzt auf seine Würde als Doktor. Diese lege ihm die Verpflichtung auf, so schroff aufzutreten. Er warnt übrigens seine Zuhörer, es ihm in diesem Stück nachzumachen, denn sie besäßen nicht das Recht hierzu.[9]

Dies die Sachlage. Die Ergebnisse hieraus sind klar.

Persönlich war Luther um den Beginn des Jahres 1516 nicht mehr katholisch. Seine theologischen, sagen wir genauer, seine nominalistischen

---

[1] II, 249. Sehr abschätzig spricht er schon darüber II, 272.

[2] II, 317.

[3] II, 248.

[4] II, 86 ff. 92.

[5] Für Luther in jener Zeit gilt dasselbe, was er selbst von Gerson sagt. Gerson sei der erste gewesen, der angefangen habe, den Papst anzugreifen; jedoch habe er noch nicht recht verstanden, um was es sich eigentlich handle, habe auch noch nicht wagen dürfen, den Riß ganz hindurch zu tun. (Förstemann III, 197. Loesche 378, no. 602. Kroker 297, n. 590.)

[6] II, 14. 85. 315. Vgl. hierzu oben S. 126, N. 1.

[7] II, 110. Ebenso II, 30. 108. 180. 183. 199. 209. 217. 283 u. ö.

[8] II, 301.

[9] II, 199. 301.

Ansichten über Sünde, Glaube und Gnade hatten ihn bereits zum vollen Widerspruch mit der Kirchenlehre gebracht. Ob er des Glaubens lebte, daß er nur den Lehren der Theologie widerspreche, ob er wußte, daß er mit der Kirche selbst im Widerspruch stehe, läßt sich nicht feststellen. Auf jeden Fall trieb ihn der hartnäckige Kampf gegen die von der Kirche geduldeten und geschützten Schullehren unvermeidlich zum Kampf gegen die Kirche,[1] wie das ja immer der Fall ist.

In seinem äußerlichen Benehmen hielt sich Luther noch an die Kirche, dachte auch nicht daran, aus ihr auszuscheiden oder gar sie zu leugnen. Das Band, das ihn an sie knüpfte, war freilich recht schwach, denn, wie wir aus anderen Quellen wissen, waren seine Vorstellungen von der Kirche, die er von den Konstanzern und den Baslern übernommen hatte, äußerst verkehrt und irrig.[2]

Daß eine derartige Zwitterstellung auf die Dauer unhaltbar ist, leuchtet von selbst ein. Auch ein ruhigerer Charakter müßte einen Ausweg aus diese Zwangslage suchen. Ein Mann wie Luther bricht plötzlich los, wenn es ihm zu eng geworden ist, ohne das lange überlegt und zurecht gelegt zu haben.

Luther ahnte sicherlich selbst nicht, was bei seinem plötzlichen Losbrechen gegen die Kirche auf dem Spiele stand. Sie war das, was ihn in seiner Lage am meisten einschränkte. Deshalb suchte er sich vor ihr Luft zu machen. Jedoch seine Begriffe von ihr waren so mangelhaft, daß ihm, um volkstümlich zu reden, beim ersten Anprall die letzten Reste davon über dem Haupt zusammenbrachen. Der Schrecken darüber, daß er sich plötzlich außerhalb der Kirche fand, machte ihm erst die Lage klar, in die er sich gestürzt hatte. Der Zudrang der Massen, die ihm die Abneigung gegen

---

[1] Das sagt er selber in der Schrift gegen den freien Willen, wo er gesteht, daß er erst dann rechten Mut bekommen habe, gegen die Kirche aufzutreten, als er bemerkte, daß ihre Lehre dieselbe sei, wie die des heil. Thomas. S. oben S. 307, N. 1.

[2] Es ist, wie schon gesagt, kaum anzunehmen, daß er schon damals einen klaren Einblick in die Bedeutung und in die Tragweite der gallikanischen Ideen hatte. Erst später schrieb er den Niedergang des Papsttums vom Konstanzer Konzil her (Opp. exeget. lat. XXII, 325; Erl. 14², 380; Cordatus 219, n. 861; Bindseil I, 284). Jedenfalls aber berief er sich im Jahre 1518 zu Augsburg gegen den Kardinal Cajetan auf das Konzil, um sich wegen der Appellation an ein Konzil zu rechtfertigen (Förstemann III, 264; Erl. 60, 302 f.). Und im Jahre 1519, da er bereits sehr übel auf das Konstanzer Konzil zu sprechen war wegen des Vorgehens gegen Hus, griff er doch wieder zu den Lehren der Konstanzer und der Basler, um die Autorität des Papstes und der Konzilien zugleich umzustoßen. (Weim. II, 405 ff. Opp. var. arg. III, 246 ff.)

den Klerus, hoch und niedrig, im Nu zugeführt hatte,[1] trieb ihn weiter fort, als er sich's versehen hatte. Damit war ihm der Weg für sein öffentliches Wirken gewiesen. Mit seinen eigenen theologischen Lehren konnte er die Volkshaufen nicht ködern. Diese mußte er mit greifbareren Dingen fesseln. So drängte ihn alles, von innen wie von außen, dazu, der Kirche den Kampf bis zur Vernichtung anzusagen. Für seine Person und im Streit mit den Theologen hielt er ja wohl noch für einige Zeit an den aus dem Nominalismus gezogenen rein theologischen Irrtümern fest, bis ihm in der Hitze der Stürme auch diese allmählich bedeutungsloser wurden. Für sein öffentliches Auftreten aber, für die Gewinnung, Wahrung und Mehrung seines Anhangs, kurz für die Stiftung des Luthertums konnten ihm diese unfaßlichen Lehren wenig dienen, dafür bedurfte es eines Kampfes auf Leben und Tod gegen die Kirche.

Demzufolge ergeben sich für den Geschichtschreiber *zwei verschiedene Aufgaben*. Luther und das Luthertum müssen, soweit es sich um die Anfänge handelt, von völlig anders gearteten Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Die *Theologie Luthers*, seine eigene persönliche Gewissenssache, ist ein seltsames Gemisch von biblischen Worten und theologischer Polemik, eine dem Volke unzugängliche antischolastische Scholastik, an der die lutherischen Theologen auf Jahrhunderte hinaus zu arbeiten hatten, um sie einigermaßen in ein System zusammenzupressen. Das *Luthertum*, wir reden vom ursprünglichen Luthertum, war, wie Luther selber sagt, eine „höchst einfache Sache".[2] Positive Lehren legte es so gut wie keine auf. Sein persönliches Christentum konnte sich jeder Anhänger selber machen, wenn es nur kirchenfrei, romfrei und papstfeindlich war. Christ war da jeder, unter der Bedingung, daß er nicht römisch war.[3] Das Luthertum in seiner reinen Gestalt — selbstverständlich sind viele seiner Anhänger persönlich besser — ist schlechthin Kirchenstürmerei bis zum Hussitismus, Antipapismus um jeden Preis. Die einzige regula

---

[1] Querimur hodie omnes, quod laici sint clericorum inimici, sed non dicimus quare. II, 299. Noch im Jahre 1520 meint Luther, der Papst und die Seinigen hätten diesen Haß reichlich verdient, so daß man ihm nicht vorwerfen könne, er habe die Laien aufgehetzt (Weim. VI, 621; Erl. 24, 43). Es kamen bald Tage, da Luther sich durch seine eigenen Erfahrungen veranlaßt fand, darüber zu philosophieren, woher „der ewige Haß zwischen den Klerikern oder Geistlichen, so im Kirchenamte sind, und den Laien oder Weltlichen". (Förstemann II, 396; Erl. 59, 221; Bindseil III, 124.)

[2] Siehe oben S. 208.

[3] Siehe oben S. 140.

fidei, auf die es sich durch seinen Stifter verpflichtet glaubt, ist das „Odium Papae“.[1]

Erst nach der Wartburgzeit nähern sich diese beiden, bisher getrennten Strömungen und bilden ein selbstverständlich ziemlich trübes und schwer zu entwirrendes Gemisch. Je länger je mehr, kann man beide, Luthertum und lutherische Theologie, gemeinsam behandeln, bis sie miteinander in den breiten See des Protestantismus münden und dort in gewaltsamen Wirbeln ihre Eigentümlichkeiten, wenn auch nicht verlieren, so doch abschleifen.

Es ist nicht leicht, bei so großen Gegensätzen und Widersprüchen, wie sie in Luthers Lehre und Wirken auftreten, überall mit Sicherheit das Richtige zu treffen. Von einer regelrechten Entwickelung ist bei Luther keine Rede; es wird auch niemand, der diesen Charakter kennt, bei ihm an derlei denken. Eher liegt diese im Luthertum vor, denn die Logik der Tatsachen ist stärker als selbst Luthers Wille. Zum Glück haben wir an dem Briefwechsel Luthers ein unschätzbares Hilfsmittel, um mit ziemlicher Sicherheit den Gang der Dinge verfolgen zu können. An der Hand dieses leitenden Fadens glauben wir mit Zuversicht den richtigen Weg gefunden zu haben.

---

[1] Doctor aegrotus Schmalkaldiae, cum jam nulla spes superesset et jam abiret, valedicens fratribus dixit haec ultima verba: Hoc unum me mortuo servate, odium in pontificem Romanum. (*Mathesius*, s. *Kroker* 235. n. 456.) Die Sache verhielt sich so: Luther, durch sein Leiden fast an den Rand des Grabes gebracht, verließ Schmalkalden am 28. Februar 1537. Vom Wagen aus schlug er mit der Hand das Kreuz über die Umstehenden und sagte: „Der Herr erfülle Euch mit seinem Segen und mit dem Haß gegen den Papst.“ (Kolde, M. Luther II, 452 Köstlin, Luther II^5, 390, 393. *Seckendorf*, Commentarius III, 165. Walch, XXIV, 205.) Daraus machten die Seinen ein „Testament“ Luthers, und legten dieses so aus, als ob er ihnen den Haß gegen den Papst als das einzige, worauf es ankomme, vermacht habe. In diesem Sinn sagt Mathesius (Ausgewählte Werke, Loesche III, 257) abermals: „Er macht auch allda auffm wagen sein letzten willen und Testament unnd beschleidet und testirt seinen freunden den Predigern: Odium in Papam, das ist, das sie mit des Bapsts lehre nicht allein unverworren, sondern auch derselben abgötterey öffentliche feinde bestendig biß an jr ende sein und bleiben wolten.“ — Über das andere Lutherwort: „Pestis eram vivens, moriens ero mors tua, Papa“, s. De W. V, 48; Enders XI, 206; Mathesius (Ebda. III, 398); Walch XI, 312*, 385*; XXIV, 247; Köstlin II^5, 670.

Register.

(Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, sei hier auf die Inhaltsangaben für die einzelnen Abschnitte dieses Buches hingewiesen.)

A.

Abendmahlslehre, 436.
Aberglaube, 92 ff.
Ablaß immer von der Häresie angegriffen, 127.
Ablaßhandel, Anfang zur Reformation, 125; aber nicht Grund 4 f.; Bedeutung des Angriffes darauf, 16. 125 ff.
Adams Religion nach Luther, 456.
Agnostizismus, 494.
Ailli, Peter von, über den Gelehrtenstand, 77 f. 404; dessen Vertretung auf dem Konzil, 85; Nominalist, 299 f. 305 f.; Occasionalist, 323; Schrift, 331. 423; über die päpstl. Gewalt, 387; das Fundament der Kirche, 423; über die niedere Geistlichkeit, 399; Zweifel am Konzil, 408. 409; gegen Montson, 417; höhere Kirche, 419.
Albert von Sachsen, 302.
Alfeld, Aug., 141 ff.
Almain, J., 343. 385. 388. 389 f. 393. 401. 402.
Andreas von Randuf, 387. 417.
Äneas Sylvius, 363, 434.
Annihilatio bei Wiclif, 430 f.
Antichrist bei Luther, 136 f, 141; bei Wiclif, 442 f.
Antinomismus in Luthers Lehre, 173.
Antiochia, Joh. Patriarch von, 395 ff.
Antonin, hl., 331.
Apostolische Stuhl, der, 417.
Appel comme d'abus, 392.
Appellationen, 407.
Ärgernisse, öffentliche, 34. 58.
Aristotelische Scholastik, 342.
Astrologie, 93.
Atavismus, 361.
Augsburg, Reichstag, 262; „Sophistik", 267.
Augustin, 415 f.
Ausgleichstheorie, 351.
Äußerlichkeit im Luthertum, 231 f.; alles Äußerliche verworfen, 452 ff.
Autonomie, 161 ff. 193. 228. 471. 494. (s. Subjektivismus).
Autorität untergraben, 31. 61. 70. 85. 99. 378. 411 f.; völlig geleugnet von Luther, 134. 157. 163. 412. 449 f.; anstößig 318.
Auxilius, 417.
Averroisten, 311. 315. 321.
Ayguyanus, Mich., 329.

B.

Basel, Konzil, der Herd der kirchl. Auflösung, 74. 87. 91. 405; Skandale, 74; Lehren, 130 f. 388 ff.; von Luther verdammt, 148; sonst von ihm befolgt, 128. 130 f. 500; Unordnung, 399.
Beicht, 241 f.
Beichtkinder, Luthers Unterricht, 170 ff.
Bekenntniszwang, 280.

Bibel, Ketzerbuch, 472.
Biel, Gabr., Nominalist, 300.
Bischöfe, unabhängig vom Papst, 397; entwertet im Gallikanismus, 402.
Breviscoxa, s. Courtecuisse.
Buddensieg, R., 436.

C.

Caput ministeriale, 395.
Cesarini, Julian, 27.
Chaym, 440 f.
Cheregato, L., 435.
Chicago, Religionskongreß, 209.
Christen im Sinne Luthers, 185. 349; alle Christen Priester, 187.
Christenheit, 320.
Christentum, Einigung von Natur und Übernatur, 125 f.; 316 f.; nur in der Form der Kirche, 343; Einfluß auf den Charakter, 360; getrennt von der Kirche, 125. 182 ff. 193 ff. 223. 341. 357. 426 ff. 481 f.; das reine Chr. 467; und dadurch zerstört, 125 f. 198 ff.; Buchreligion, 155 f.; aller Willkür preisgegeben, 156; völlig verflüchtigt, 182. 195. 456; einfache Formel dafür, 208 ff; später wieder erweitert, 255 ff.. „Wesen des Chr.". 209. 354.; Chr. Christi, 264. 345. 428. 485.
Christianismus, 185. 467.
Christlich bei Luther, was nicht römisch ist, 140 ff. 180 ff.; statt katholisch, 253.
Christologie im Protestantismus, 205 ff.
Christus, bei Luther Mittel zum Kampf, 6. 429; Chr. und Luthers Rechtfertigung, 151; Chr. tut alles für uns, 174; Chr. allein, 428; Subjektive Auslegung, 202 ff. 327. 458 f.; gleichbedeutend mit Evangelium, 204; der historische und der dogmatische, 205 ff.; Verachtung seines Beispiels, 227; Haß gegen das Wort gleichwesentlich, 305; Beispiel rein menschlich, 227; Weg zu Chr., 259; Chr. einziges Haupt, 419. 422. 443; einziges Fundament, 422 f.; Chr. im modernen Protestantismus, 488 f.
Clemanges, Nik. von, über die kirchl. Zustände, 24 f. 26.
Corpus doctrinae, 269.
Coureelles, Thomas de, 74. 388. 393. 395.
Courtecuisse, J., 79 f. 374. 376. 380. 387. 391. 392. 400. 407.
Cracovia, Matth. de, 393.
Cramaud, Simon, 74.
Cujus regio, illius religio, 345.
Curati, 398.
Cusa, Nic. von, Hindernisse der Reform, 29; Indifferentismus, 351 f. 357; über die Kirche, 376. 388; Laienrecht, 391. 401; über den Primat, 398.

D.

Deismus, 467.
Denk, H., 207.
Deutsche und Deutschland, Eindringen des Gallikanismus, 72. 363; halbschismatisch, 83; Lage vor der Reformation, 100 ff.; Luthers Urteile über die Deutschen, 83; über den Undank Deutschlands, 231; verhetzt von Hutten, 135; Veränderung des d. Charakters, 358 ff.; Verfall, 359; Fremdländerei, 361 ff.; gelehrige Schüler, 380; Husitismus, 433 ff.; Sekten, 435.
De modis uniendi, 112 f. 374. 376. 403. 405. 418. 419. 421. 422.
Demokratie in der Kirche (vgl. Multitudinismus), 380. 401. 414.
De squaloribus Romanae Curiae, 25. 28.
Dietrich von Nieheim, 28. 64.
Diesseitigkeitsreligion, 469 f. (s. Naturalismus).
Dogma als Produkt des Glaubens, 457; doppeltes D, 477.
Dogmatische Denkweise, 491 f.
Dogmengeschichte, moderne, 353.
Doktoren, Übergriffe in der Kirche, 74 ff. 85 ff. 403; Luthers Berufung hierauf, 88. 407. 427. 499.
Döring, Mathias, 389. 410. 434.
Dorre, Joh. 64.

E.

Eklektizismus bei Luther, 333. 385; im Gallikanismus, 385 f.
England, kirchenpolit. Haltung, 70.
Epistolae obscurorum virorum (s. Kölner). 49. 464 f.
Erasmus Des., seine Polemik, 43. 467; Vorläufer Luthers, 44; über Wiclif, 436 f.; über Christus, 458 f.; Christianismus, 467; Enchiridion, 467 f.; christl. Philosophie, 468.
Erfurt, Skandale, 222; unkirchlicher Geist, 434.
Erigena, J., S. 330.
Erlebnis, 457.
Erlösung bei Luther, 151.
Eucken, R., 458.
Evangelisch, gut, 181.
Evangelium bei Luther, 159 f. 202 ff.; das reine Ev. 468.
Evolution, 352.

F.

Faber, Joh., 436.
Falkenberg, Joh. von, 77. 403.
Ficker, J., 496.
Fiduzialglaube, 166 ff. (s. Glaube und Rechtfertigung)
Filastre, W., 399.
Formeln für den Inbegriff des Christentums, 207 ff. 255 ff.
Formicarius, s. Nider.
Franck, Seb., 207. 336. 459.
Frankreich, s. Gallikanismus.
Fraticellen, 419 f.
Freiheit, christliche, evangelische, Luthers Lehre, 175 ff. 197. 201. 413. 450. 455; Gefahr, 225. 240. 242.
Freiheiten, gallikanische, 424 f.
Freiheit des Willens geleugnet, 319. 497.
Furcht Gottes, 240. 498.

G.

Gabrielisten, 308.
Gallikanismus, verhängnisvolle Wirkung, 32. 409 (s. Paris); gallikan. Freiheiten, 71. 424 f.; sein Wesen, 386; Verbindung mit dem Nominalismus, 88. 90. 385 ff.; mit dem Realismus, 414 ff.; Eklektizismus, 385 f.; G. und Wiclif, s. Wiclif; G. und Luther, 412 426; über den Primat, 130; als Ursache der Reformation, 294 f. 386 ff.; der ältere und der jüngere G. 322 f.; aus England stammend, 363; Eindringen in Deutschland, 72. 363; Ausbeutung der Not der Kirche, 365; Lehren von der Kirche, 376. 386 ff. 443; Zweideutigkeiten, 424.
Ganze, Das, und die Teile, 321 f.
Geheimbünde, angebliche, 105.
Gehorsam gegen die Kirche, 276. 318. 450; im Glauben, 318. 497.
Geist, Absterben des kirchl., 37.
Geist bei Luther, 233. 281; Geist des Luthertums, 290.
Geldwirtschaft, päpstliche, 35.
Gelehrte, s. Doktoren, Theologie.
Gemeine und Gemeinde bei Luther, 235. 243; im Nominalismus, 320.
Gemeinschaft oder Gemeine der Heiligen, 144 ff. 149. 339.
Georg von Braunschweig 258.
Georg von Sachsen, 198.
Gerechtigkeit in Christus, 205.
Gerson, Eklektiker, 385; über die Schrift, 331; über die päpstl. Gewalt, 389. 392. 394; über die Pfarrer, 398; die Laien, 401; die Schlüsselgewalt, 415 f.; über Reformen, 420.
Gesetz, Luthers Lehre darüber, 173. 178 f. 201.
Gewalt, s. Weltliche G.
Gewissen bei Luther, 171. 199 f.; im Protestantismus, 483.
Glaube als Gehorsam, 318. 497.
Glaube bei Luther (s. Rechtfertigung), 208 ff.; 327; Glaube allein, 266; Gl. als Selbstschöpfung, 327. 458 f.; Subjektivismus, 164 ff. 199 ff. 457. 487; Gl., der persönliche, 460; identisch mit Vernunft, 451 f. 460 f.; Freiheit, 177; Macht

allein gut, 178 f.; Gefahr, 240; Hauptstücke, 207 ff. 255 ff; Zeugnis der Kirche, 276; Gl. vor Luther 422 f. 428.
Glaube, untergraben, 89. 98. 382. 384.
Glaubensbekenntnis Luthers, 251 (s. Symbole).
Glaubenslehre, doppelte, 477.
Glaubenszwang, 277.
Gleichheit, allgemeine, 186.
Gnade, Mitwirkung, 319.
Goch, Joh. von (Pupper), 311. 334.
Gorel, 398.
Gottesdienst, innerlicher und äußerlicher 453 f. 456.
Guignecourt, I. de, 80.

H.

Häresie, im M.-A., 90. 113. 453. 471; von Luther absichtlich gepflegt, 194 f. 369 f.; Importware, 370; Häretiker, von L. nachgeahmt, 111. 436. 471 f.
Harnack, Ad., 354. 473. 483. 493.
Haupt der Kirche, einziges, 67, 419, 443.
Hauptstücke des Glaubens, 207 ff., 255 ff.
Heilslehre, Luthers, 324, 327.
Heimburg, Gregor von, 389, 410.
Heinrich VIII., Abbitte Luthers, 257.
Heinrich von Langenstein, 376. 379.
Herrmann, W., 483, 490.
Hexenwesen, 93.
Hierarchie bei Luther, 247.
Hieronymus von Prag, 449.
Historische Denkweise, 328. 353 485. 491 ff.
Hochstraten, J., 16 (s. Kölner).
Holtzmann, Jul., 198.
Homunculus, 344.
Humanismus, Einfluß auf die Reformation, 102 ff.; auf Luther, 364; Zusammenhang mit ihr, 211. 462 ff.; seine Bedeutung, 463 ff. 466 ff.; im Klerus, 38 f.; der deutsche, 364; Schphilosophie, 466 ff.; Subjektivismus. 469.
Hunzinger, A. W., 339, 366.
Hus, Verhältnis zu Luther, 17. 92. 141. 148 f. 183. 194. 432 ff.; von L. heilig gesprochen 437.; Weissagung auf Luther, 95 f. 438; abhängig von Wiclif, 363. 432; Bedeutung der Wissenschaft, 404; über die konstantin. Schenkung, 421; Kirche ohne Haupt, 423; Lehren, 433 ff.
Husitismus, Ausbreitung, 91, 433 ff.; Realismus, 337 ff.; Wiclifismus 432 ff.
Hutten, Ulr. von, seine Übertreibungen, 51; Sturmschriften, 134 f.; Begeisterung für Luther, 211.

J.

Jakob von Jüterbogk (de Paradiso), 411, 434.
Jacobus, hl. Brief, 196.
Janow, Mathias, 420, 455.
Jansenismus und Gallikanismus, 323. 407, 420.
Schreligion, 161 ff.; Schphilosophie des Humanismus, 466.
Idealismus, 357; der christliche, 461.
Idee, christliche, 354, 483; religiöse, 357.
Immanentismus, 494.
Indifferentismus, 351.
Individualismus, 161; Werk des Nominalismus, 184 (s. Nom.).
Innerlichkeit, einseitige, 452 ff.
Instruktion für die Visitation, 237 ff.
Johann Friedrich von Sachsen, 121.
Johannes Dominici, 331.
Joh. von Falkenberg, s. F.
Joh. de Montesono, s. Montson.
Johannes de Rocha, 376. 392.
Irenik, 351.
Irrtum, zähes Leben, 367.
Jünger, 72. 400.

K.

Kabbalah, 94.
Kainiten, 440 f. 445.
Kant, 356.
Karl von Savoyen, 255.
Karlstadt, 221. 224.
Karsthans, 223.
Katastrophe, unvermeidlich, 99. 108.
Katharer, 421

Katholische Denkweise, 316 f.
Kennzeichen der Kirche, 259 f.
Kirche nach kathol. Auffassung, 33 (s. Papst), nur eine möglich, 82; unzertrennlich vom Christentum, 125 ff. 183. 343. 481 f.; und vom Primat, 128.
Kirche im Gallikanismus, 79 ff. 385 ff.; preisgegeben, 68; Christus einziges Haupt, 67. 419; doppelte Kirche, 418 f.; ideale K. 421; im Nominalismus, 184 f. 320 ff. 328. 373 ff. 385 ff.; im Realismus, 183. 339 ff. 414 ff.
Kirche im Luthertum und im Protestantismus, Luthers älteste Lehre, 498 f.; losgelöst vom Christentum, 125. 13 ff. 223. 341. 349. 357. 426 ff. 482; unsichtbar, 146 ff. 149 f. 429; platonisch, 272 f.; als Gemeine der Heiligen, 144 ff.; Kirche nur Kollektivbegriff, 150; Laisierung, 183; Vernichtung, 234 ff.; Haß gegen die K. 445; christliche K. statt katholische K. 253. 348; unmöglich, 378. 479; Kirche, allgemeine (katholische) geleugnet, 349; Kennzeichen, 259 f.; Wiedereinführung der K., 272; sichtbare, 272; Aristokratie, 276.
Kirche und Staat, 346 ff. 372.
Kirchenamt, 242 ff. 276.
Kirchenordnung, Lutherische, 152.
Kirchenschatz, 448.
Kirchenvisitation, 237.
Klerus, Verfall, 13. 23. 38; Teilnahmslosigkeit, 53 ff.; Herabsetzung, 61; Verachtung, 463 f.
Knaake, 211. 364. 367.
Kölner Streit (s. Hochstraten, Epistolae obsur. vir.), 51.
Konfession, 264.
Konrad von Gelnhausen, 62. 89. 374. 376. 379.
Konrad von Sangershausen, 91.
Konstantin, 421.
Konstanz, Auflösung in der Kirche, 74 ff. 87. 91. 500; Nationalitätsprinzip, 68 f.; Anklagen wegen Unsittlichkeit, 75; Reformation auch im Glauben, 112.
Konzil, Ansichten der Auflösungszeit, 374. 376. 399; als eigentliche Vertretung der Kirche, 387; Parlament, 400 f. 414.
Konzilientheorie, 89. 380.
Kritik, religiöse, 487 f.
Kropatscheck, Fr., über Luther 2. 222; über das M.-A., 358 f.
Kurie und Kurialisten, 418. 424. 426.
Kurtisanen, 28.

L.

Laien, Haß gegen den Klerus, 501.
Laienreligion, 468. 473.
Laientum, Aufsteigen des, 35. 48.
Laisierung der Kirche, 183 ff. 187 f. 193. 198. 224. 288. 374. 391 f. 400. 462; Gefahr für Luther, 221. 224.
Lallier, J., 90. 398. 411.
Landeskirche (s. Nationalkirche), 152. 345. 377.
Langham, Simon, 306.
Lästerschule, 60.
Lehramt, Sache aller Christen, 192.
Lehrzwang, 240. 247. 275. 277.
Lehrstand, s. Doktoren.
Leib, Kilian, 470.
Leipzig, Disputation, 17. 141. 142.
Leo X. und Luther, 138 ff. 227.
Liberalismus innerhalb der Kirche, 28. 38 ff.
Liebe bei Luther, 208 ff.
Loci s. Melanchthon.
Lollarden, 448. 451.
Ludwig der Bayer, 295.
Luther, übertriebene Urteile über L., 2 f., 279; Prophezeiungen auf L., 95 f. 438; Gang seiner Entwickelung, 288. 473. 477. 497 ff.; kein schöpferischer Geist, 2 f. 119. 369; ob er die Neuzeit gemacht hat, 109; ob zum M.-A. oder zur Neuzeit gehörig, 110; begreift erst allmählich sein Werk, 17; keine konsequente Lehrbildung, 118 f.; Widersprüche, 12. 117. 132 f. 453 f. 455 f.; kein Widerruf, 239; Widerspruchsgeist, 249; über das Austreten aus dem Kloster, 12; L's. neue Logik, 17. 115. 187 ff.; will etwas Neues

schaffen, 114; später bedenklich, 117; Beweis für seine Berechtigung, 427; Sammelbecken aller Irrungen, 111. 471 f.; Berufung auf Konstanz, 500; Haß gegen den Papst, 113. 120. 122. 249. 254; gegen die Scholastik, 42 ff. 288. 307. 334. 499; Trotz, 226. 477; Doktorendünkel, 88. 407. 427. 499; verdächtige Demut, 132; unaufrichtige Unterwerfung, 133; Leugnung jeder Autorität, 134; Lehre über Christus, 227. 305. 459; über die Trinität, 252. 305; über Paulus, 406; über den Primat, 396; Sendung vom Himmel, 161. 164. 218; absichtlich Häretiker, 199 f. 369; Geist aller Häretiker, 111. 370. 436. 471 ff.; Mystizismus, 207; L. und der Teufel, 215 ff. 226; L's. Wunder, 219 f.; L. als Prophet, 219 f.; L. als Autokrat, 229. 230; Gewalttätigkeit, 232; L. als Demagog, 226. 265; als Exeget, 250; Täuschung der Laien, 231; Odium Papae, 250 (s. Odium); Verhältnis zu Occam, 308. 371 ff.; L. als Nominalist, 314 ff. 338; doppelte Wahrheit, 315; seine Heilslehre, 324; L. als Eklektiker, 333. 385; L. als Realist, 335 ff.; L. u. Hus, 148. 337. 339. 433 ff.; L. u. Wiclif, 17. 339. 432 ff.; L. nicht original, 362; L. und der Gallikanismus, 412; L. und der Humanismus, 465 ff; Sendschreiben an Leo X., 138 ff. 362 ff.; Unterricht für die Beichtkinder, 170 ff.; von der Freiheit der Christen, 175 ff.; an den christlichen Adel, 186 ff.; Babylon. Gefangenschaft, 194 ff.; Greuel der Stillmesse, 230; wider den geistl. Stand, 232; daß eine christliche Versammlung ꝛc., 233; Glaubensbekenntnis, 251; Abbitte an Heinrich VIII., 257; Papsttum, vom Teufel gestiftet, 289; Kommentar zum Römerbrief, 496 ff.; L. auf der Wartburg, 210 ff.; Haß des Volkes gegen L., 54; L's. Urteil über die Deutschen, 83; über Deutschland, 359; L's. Stil, 145; unwürdiger Ton, 465; L. als Schriftsteller, 466; L. haßt das Wort Lutherisch, 185. 229; Entschuldigungen für L., 207; L. immer mehr bei Seite geschoben, 264. 289; fast vergessen, 285 f;
Luthertum, nicht von Luther gemacht 3; Sammelpunkt der modernen Ideen, 9; verschieden vom Protestantismus, 7. 265 283. 476; zweifaches L., 210. 229 f.; L. in der ersten Entwickelung, 119 bis 212; fast Nihilismus, 210; Laientum, 462; L. in der späteren Reaktion 213 ff.; Widersprüche zwischen den beiden Gestaltungen 230 ff; gefördert durch Abneigung gegen Rom und die Hierarchie 120; Loslösung des Christentums von der Kirche, 125 f. 182 ff.; des Übernatürlichen vom Natürlichen, 126; des Diesseits vom Jenseits, 431; Haß gegen das Papsttum, 135 ff. (s. Papsttum u. Odium); Formeln für das L., 208 ff. 255 ff.; seine Äußerlichkeit, 231 f.; Wesen des Luth. 266. 293. 462, 473 f. 482 ff. 501 f.; Zusammenhang mit dem Nominalismus, 297; mit dem Realismus, 335 ff.; Gemisch aus fremden Bestandteilen, 362 ff. 437; entstanden aus kirchl. Demokratismus 380; aus d. Gallikanismus (s. Gall); Beschränkung des Gottesdienstes auf das Äußerste, 456. 474; Wirkungen, 475 ff.; Ausgang, 482; Christus im L., 488; L und moderne Denkweise 493 f.

M.

Magie, 93.
Marsilius, 372. 374. 384. 387. 403. 412.
Mayer, Martin, 81.
Mayor Joh., 385. 394. 402.
Mayronis, Fr. 336.
Meaux, Bischof von, 401. 410.
Meinung, öffentliche und Humanismus, 463 f.; M. und Luther, 466.
Melanchthon, Loci, 210 f. 253. 268. 276; über Luthers Reaktion, 222; Vater des Protestantismus, 264 ff.; „Sophistik", 267; über Christus, 458; Christianismus, 468.
Menschensatzungen, 425.

Menschtum, 466.
Messe, Haß Luthers, 230; Wiclifs, 453.
Ministeriale caput, 395.
Mirecuria, Joh. de, 306.
Missio canonica, 403
Mittelalter, späteres (15. Jahrhundert), sittliche Übelstände, 12 ff. 18 ff. 98; zumal der Geistlichen und der Ordensleute, 13 f. 23 ff. 38; auch erfreuliche Zustände, 20 f. 24; Erschütterung der Kirche, 81, und des Glaubens 294; Häresien, 90; Vorreformation 114; Untergrabung des Übernatürlichen, 296; Rationalismus, 310 f.; allgemeiner Kampf gegen die Kirche, 365.
Mittlerschaft geleugnet, 446. 449.
Moderne Denkweise, 493 f.
Mönchtum, Haß Wiclifs, 439 ff.; Luthers und der Häretiker, 442 f.
Montson, Joh. de, 403. 417.
Moses, 240. 455.
Multitudinismus s. Demokratie, 380. 390.
Münzer, Thomas, 14.
Mutianus Rufus, 39 f. 470.
Mystizismus bei Luther, 207.

N.

Nationalitätsprinzip, 68; in der Kirche, 401; Anwendung in Konstanz, 68 f.
Nationalkirche, 82 f. (s. Landeskirche).
Nationalkonzil, 83.
Natur im Humanismus, 466; Naturalismus 466 ff.; Naturreligion des Luthertums 468 ff 473.
Nider, F., Formicarius, 30 f. 55 f.
Nihilismus, 210.
Nominalismus (s. Occam) 297 ff.; oder Terminismus 308; Kampf mit dem Realismus, 335; vielfache Berührung, 337. 339. 446; Kritizismus und Skeptizismus 48. 89. 297. 408; Rationalismus 299; auflösender Einfluß 88; Untergrabung des Glaubens, 89. 295. 307; Verbindung mit dem Gallikanismus 88. 90; Kirchenbegriff, 183 f. 373; Individualismus, 184. 320; Feind des Übernatürlichen, 295 f. 298. 300; Vorschule für das Luthertum, 297 ff.; Flucht zum Glauben, 307. 326; Schriftauslegung, 329; Diesseitigkeitreligion, 338; Atomismus, 338; N. und Gallikanismus, 385 ff.; N. und Positivismus, 414 f.
Novalis, 473.

O.

Occam, Wilh., Vorläufer aller Auflösung, 113. 372; Einfluß auf die Reformation 295; Luther und Occ., 308. 371 ff. (s. Nominalismus); Vorbild Luthers, 88 f. 147, 155; Feindseligkeit gegen Rom, 57; Urheber der Konzilientheorie, 88; Häretiker, 295; Charakter, 303; Individualismus, 320; Lehre über die Kirche, 371 ff.; über Glaube und Schrift, 382; über die Entstehung des Primats, 393. 394; über dessen Begründung, 396; Papst unnötig, 423; über Konstantin, 421; Theologen, Richter über den Papst, 403; doppelte Kirche 418; Evangelische Freiheit, 455; Zusammenhang mit Wiclif, 446, 451.
Occamisten, verhängnisvolle Wirkungen 32. ihre Berufung auf den Glauben, 42.
Occasionalismus, 323.
Odium Papae, 249. 254. 266. 443 ff. 502 ff.
Offenbarung im Protestantismus, 484. 486.
Oldecop, J., 285.
Onus Ecclesiae, 27. 33. 57. 62.
Opfer, Haß Luthers, 230.
Opus operatum, 325.
Orden, Abneigung gegen sie, 398.
Ordination, 248. 275.

P.

Panormitanismus, s. Tudeschis.
Pantheismus, 352 ff. 431.
Papisten, Schuld an allem Übel, 237.
Papst (s. Rom u. Primat), die falschen Lehren über Papst und Primat, s. Buch V. über das Verhältnis von Papst und Kirche, 395; P. unnötig erklärt, 67. 80. 377; oder mehrere Päpste, 377; Leug-

nung des Primats, 81. 143 f. 377; der plenitudo potestatis (s. d.); Haß dagegen, 120. 122. 249. 254. 266. 443 ff.; Haß, Seele des Luthertums, 135 f. 137. 502; P. als Antichrist, 136 f. 141; Schelten, 241.

Paris, Universität, Überhebung, 76. 84 f. 402; Ausbildung und Ausbreitung des Gallikanismus, 78 f.; Auflösung in der Kirche, 87.
Paulus, falsche Erhebung, 405 f.
Pelbart von Themeswar, Oswald, 329.
Persönlichkeitsreligion, s. Subjektivismus.
Petit, Jean, 441.
Petrus und die Kirche, 415 f.; P. und Paulus, 406; P. als Fundament, 423 f.
Pfarrherren, 243 ff. 274.
Pfarrer im Gallikanismus, 397 f.
Philipp von Hessen, 120.
Philo, 344.
Philosophia christiana des Erasmus, 468.
Pistoja, Synode, 388 ff. 412 f.
Plaoul, P., 78.
Platonismus (s. Realismus), 336; platonische Kirche, 272 f.; platonisches Christentum, 345.
Plenitudo potestatis geleugnet oder eingeschränkt, 376. 387 ff.
Poach, A., 285.
Polemik Luthers, 199.
Positivismus, 355. 357. 414.
Praelati minores, 398.
Predigtamt, 245. 274. (s. Wort) 447. 456.
Priestertum, allgemeines, 186 ff. 380. 383. 408. 413; ursprünglich von Luther geleugnet, 499; später wieder Priester, 243; im Wiclifitismus, 447. 450.
Primat (s. Papst), Fundament der Kirche, 128. 141 ff.; nach Luther, 129. 130 f. 142 f.; im Gallikanismus, 130. 388. 394 ff.
Prophezeiungen, 95. 438.
Propheten, die falschen, 220.
Prophetentum Luthers, 219 f.
Protestantismus, verschieden vom Luthertum, 7. 263 ff. 283. 292. 476; Subjektivismus, 166; Selbstgerechtigkeit, 166; Selbsterlösung, 170; Christologie, 205 f.; als Gegenkirche, 262 ff. 477 f.; als Konfession, 264; geschaffen durch Melanchthon, 264; und die Fürsten, 478; Theologenreligion, 269; Spaltungen, 270; keine Kirche, 478 f.; Rückkehr zum Luthertum, 287. 353. 475 ff.; Der moderne P. 484 f.; seitdem Umänderung der Denkweise, 33. 495.
Psychologie in der Religion, 487.
Purvey, J., 448.
Puyol, Ed., 391.

R.

Rade, M., 287.
Randuf, Andreas von, s. Andreas.
Rationalismus im M.-A. 310 f.; im Humanismus, 467.
Reaktion bei Luther, 213 ff. 249. 258.
Realismus, Kampf mit dem Nominalismus, 335; vielfache Berührung, 337. 339. 446; Kirchenbegriff, 183; unsichtbare Kirche, 339; Trennung von Kirche und Christentum, 391; seine Lehren, 414 ff. 430 ff.
Rechtfertigungslehre bei Luther (s. Glauben), 151. 166. 204. 324. 327; im Protestantismus, 265 ff. 458 ff.; Subjektivismus, 328; heute preisgegeben, 165.
Reduktion des Christentums, 354.
Reformation, R.-Geschichte, herkömmliche, 1 ff. 11 ff.; richtige Darstellung, 4 ff.; Vorbereitungen, I. S. 10. 107. 292. 294; Ausfluß aus der Auflösung des M.-A. 366; nicht aus Luther zu erklären, 2. 290 ff.; wahre Bedeutung, 6. 7. 11. 16. 18; ihr Grundgedanke 316; zunächst Abschluß des M.-A., 11; ob religiöse Bewegung, 120 ff.; die Vorgänge bei der Entstehung, 291. 360 ff.; Individualismus 162. 317; geschichtlicher Verlauf, 121. 288; Wirkungen, 292; nie abgeschlossen, 490.
Reformen, kirchliche, im M.-A., 20 f.

Reformfieber, verderbliches, 55 ff. 420. 425 f.; selbst Reform im Glauben, 112.
Relativismus, 351. 353. 494.
Religion, Mißbrauch, 121 f.; Wesen der R., 494; Änderung des Begriffes R., 122 f. 490; persönliche R., 459; Rel. Adams, 456; Scheidung von R. und Theologie, 486.
Religionswissenschaft, vergleichende, 356. 486.
Rheims, Erbischof von, 402.
Richenthal, Ulr. von, 75.
Richer, Ed., 391. 396. 399.
Richter, der ewige, bei Luther, 497.
Rivo, Petr. de, 304.
Rocha, s. Joh. de Rocha.
Rom (s. Papst), Abneigung gegen, 49. 250; Luthers Äußerungen, 139 f. 180; römische Kirche, zweifache, 418; Romanismus, 426.
Rosellis, Ant. de, 375.
Runze, G., 477.

S.

Sachsen, unkirchlicher Geist, 434.
Sakrament, Bedeutung, 323; im Luthertum, 168. 196. 260. 325; durchaus frei, 197.
Säkularisation, 235.
Satan, s. Teufel.
Satrapitanus, 207.
Sazerdotalismus, 413.
Schisma, dogmatische Irrungen, 62. 66; dessen Folgen, 62.
Schelten gegen das Papsttum, 242.
Schlüsselgewalt, 403 f. 415 f.
Scholastik, aristotelische, 342; allgem. Haß gegen sie, 42 ff. 288. 307. 491. 499; ihr Verfall, 47; Einflußlosigkeit, 53.
Schrift, hl., bei Luther Kampfmittel, 16. 146. 153. 199. 328; und Werkzeug zur Kritik, 160; Mittel zur Untergrabung des Dogmas, 153; bei Occam, 382; bei Wiclif, 382; einziges Fundament der Kirche, 67. 428; und des Glaubens 155; Luthers Regel für die Auslegung der S., 140. 195 Willkür in der Auslegung, 158 ff.; Änderung ihres Sinnes, 199 ff; Schr. im Protestantismus, 277. 281; Auslegung, 277 f.; Werkzeug des Subjektivismus, 328 ff.; Schr. im Gallikanismus, 423; Schr. bei Wiclif, 451 f.; Schr. bei den Häretikern, 472.
Schwarmgeister, 220 ff.
Sedes et sedens, 417.
Sekten, s. Häresien.
Sell, K., 153, 165. 166. 354. 458. 485.
Siegen, Nik. von, 25. 26.
Silvester, 421.
Somnium Viridarii, 388.
Spaltungen, 270.
Speculum aureum, 406.
Spezialglaube, 165. 167. 202 (s. Rechtfertigung).
Spiritualismus, falscher, 455.
Staat, moderner Begriff, 347 f.; Staat und Kirche, 346 f. 372.
Stapleton, Th., 399.
Stephan, B., von Paris, 311 f.
Stephan von Dolein, 432.
Stephan von Paletz, 423.
Strauß, Dr. Fr., Realist, 301.
Stuhl, der Apostol., 417.
Subjektivismus (s. Autonomie), 161, 164 ff. 471; im Glauben, 165. 457 ff.; in der Rechtfertigung, 328; in der Schriftauslegung, 328 ff.; in der Religion, 459 ff. 487.
Sulze, E., 476 f.
Sündenbock in der Geschichte, 102 ff.
Sündige tapfer, 180.
Superattendent, 247.
Symbole im Protestantismus, 277 ff.
System Luthers, 151.

T.

Taufe im Luthertum inhaltlos, 168; Grund des Priestertums, 189; durchaus frei, 197; sehr wirksam, 241. 456.
Täuschung der Laien, 231.
Terminismus (s. Nominalismus), 308.

Territorialkirchen, 345.
Tetzel, J., 16. 129.
Teufelskult, im 15. Jahrh., 93.
Teufel bei Luther, 213 ff. 217 f. 223. 226. 288; seine Wirksamkeit, 216 ff.; Beweis für Luthers Sache, 218 f.
Theologie, s. Scholastik und Doktoren; Schuld an der Auflösung, 84. 100. 296. 403 ff.
Theologie, Übermacht im Protestantismus, 269; unkirchlich, atheistisch 480; im Gallikanismus, 403 ff.
Thesaurus Ecclesiae, 448.
Thesen, 95; Bedeutung, 125.
Thomas, Waldensis, 330, 400; Bedeutung, 432. 437. 453.
Tostatus, Alf., 330.
Trennung, Werk des Luthertums, 293; Wirkung, 319. 341; des Nominalismus, 372.
Trinität bei Luther, 252. 305.
Triumphis veritatis, 122.
Tröltsch, E., 166. 354. 482. 484.
Trotz, Luthers, 226; Trotzreligion, 477.
Tudeschis, Nic. de, (Panormitanus) 74. 130 f.
Tugenden, die christlichen, 358 f.
Tyrrell, G., 413.

U.

Übernatürliche, Verdrängung des Üb., 49. 294. 326; Zerreißung des Bandes mit dem Natürlichen, 125. 182. 309 ff.; Zerstörung des Üb., 198. 296 ff. 300. 313. 468. 484.
Ultricuria, Nic. de, 299.
Unam sanctam, 422. 443.
Undank gegen das Evangelium, 231.
Uneinigkeit, Beweis für Luther, 218 f.
Unfehlbarkeit der Kirche geleugnet, 378 f.
Urkirche, Rückkehr zur, 420.

V.

Vacuum bei Wiclif, 430.
Varennes, Joh. von, 33. 67.
Vernunft bei Wiclif, 451 f.; dasselbe was Glaube bei Luther, 460.
Vicarius, der Papst als, 393. 422. 443.
Vigor, Simon, 392. 398.
Volz, Paul, 467.
Vorreformation, 114. 361 ff. 369 f.
Vorsteher der Kirche, 273.
Vrie, Theod., 64. 68. 440.

W.

Wahrheit, doppelte, 311, 315; nicht objektiv, 457, 490 ff.; subjektive Schöpfung, 457. 458; nie dauernd, 492.
Waldenser, 419. 421.
Wanderprediger, 448.
Wartburg, Wendepunkt, 212 ff.
Weizsäcker, Hugo, 483.
Weltanschauung, 482 ff. 493 f.
Weltliche Gewalt, Unterwerfung der Kirche, 234 ff. 238 ff. 243. 345.
Werke, gute, Luthers Lehre darüber, 173. 177. 210; empfohlen, 241.
Wesel, Joh. von, 408. 411.
Wessel, 334. 405. 408. 419. 427. 461.
Willensfreiheit, geleugnet, 319. 436. 497.
Witzel, G., 211.
Wiclif, Charakter, 429 f. 439 ff.; seine Lehren, 433 ff.; Verhältnis zu Luther, 17. 339. 432 ff.; Luthers Vorbild, 194. ob Pantheist? 352. 431; als Philosoph, 430; Übertreibung des Wortes 404; Wiclif über die konstantin. Schenkung, 421; Papst unnötig, 423; Übereinstimmung mit den Gallikanern, 389. 390. 393. 398. 400. 404. 406; mit Occam, 446. 451;
Wiclefie, 432.
Wimpheling, J., 29. 32. 72.
Wissenschaft, Primat, 403 f.
Wittenberg, Mittelpunkt der Kirche, 146; Unruhen, 221, 223.
Worms, Wendepunkt, 211.
Wort, das, bei Luther, 260 (s. Predigtamt); bei Wiclif, 404; das innere, 332.
Wunder Luthers, 219.

Z.

Zabarella, Fr., 112.
Zasius, Ulr. 52.
Zeit und Zeitalter, schwer zu beurteilen, 15. 19 f.; welche Zeit gut und welche schlecht, 21 ff.
Zeitgeist, 106. 116. 293 f. 297.
Zurechnung der Verdienste Christi, (s. Rechtfertigung) 204 f.
Zwickau, Unruhen, 224.
Zweischwertertheorie, 373.
Zweiseelentheorie 476 f.

Verbesserungen.

S. 25. Z. 4 lies giftige statt geistige.
S. 33. N. 1 lies Quicquid statt Quisquid.
S. 42. Z. 26. lies Franciscus Ferrariensis statt Silvester (Franciscus a Sylvestris).
S. 57. Z. 5 v. u. Brown II, 117 statt X.
S. 111. Z. 7 v. u. V, 40 statt 29.
S. 210. N. 1 lies 13. Juni 1522 und August 1523.

Der kleine Notendruck, der den alternden Augen wenig wohl tut, darf zu einiger Entschuldigung für manches Übersehen angerufen werden.

P. DENIFLE's LUTHERWERK

Bisher sind erschienen:

I. Hauptband: Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmässig dargestellt von Heinrich Denifle O. P.

1. Abteilung von Heinrich Denifle O. P. 2. Auflage. 1904. Gr. 8°. (XXX u. 422 S.) Preis geh. M 5.—, geb. M 7.50
2. (Schluss-)Abteilung. 2. Auflage herausgegeben von Albert M. Weiss O. P. 1906. Gr. 8° (XI, 486 u. XXIV S. mit div. Illustrationen). Preis geh. M 6.50, geb. M 9.—

Ergänzungsband I. „Quellenbelege". Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1. 17) und Justificatio. Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter von Heinrich Denifle O. P. 1905. gr. 8°. (XX u. 380 S.) Preis geh. M 5.50, geb. M 8.—

Ergänzungsband II. „Lutherpsychologie" als Schlüssel zur Lutherlegende. Denifle's Untersuchungen kritisch nachgeprüft von Albert Maria Weiss O. P. Zweite vermehrte Auflage. 1906. Gr. 8°. (XIV u. 310 S.) Preis geh. M 4.—, geb. M 5.50

II. Hauptband: Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmässig dargestellt von P. Heinrich Denifle O. P. und P. Albert M. Weiss O. P. 1909. Gr. 8°. (XVI u. 514 S.) Preis geh. M 7.—, geb. M 9.50

Ferner erschien:

Denifle an seine Kritiker! Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinandersetzungen mit A. Harnack und R Seeberg von Heinrich Denifle O. P. 1904. Gr. 8°. (90 S.) Preis geh. M 1.20.

Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit. Von Prof. D. Dr. Martin Grabmann. 1905. Gr. 8°. (VIII u. 62 S.) Preis geh. M 1.50

VERLAG VON KIRCHHEIM & Co. IN MAINZ

GretagMacbeth™ ColorChecker Color Rendition Chart